

ZHANË HERSH Habia filozofike

NJE HISTORI
E FILOZOFISE



LIBRA PËR NJE SHOQËRI TË HAPUR

Filozofi - Sociologji
Zhanë Hersh
Habia filozofike
DITURIA

Nga kjo kolanë:

- BASHKËSIA E QYTETARËVE - Dominique Schnaper
- PERSE NUK JAM I KRISHTERË - Bertrand Russell
- NJË HYRJE TEK IDETË - W. Raper & L. Smith
- KONFLIKTI SHOQËROR MODERN - Ralf Dahrendorf
- OPIUMI I INTELEKTUALËVE - Rajmond Aron
- Ç'ESHTË DEMOKRACIA - Giovanni Sartori
- EDHE NJË HERË PËR TEORINË E DEMOKRACISË
- Giovanni Sartori
- HOMO VIDENS - Giovanni Sartori
- ORIGJINA E MENDIMIT GREK - Jean-Pierre Vernant
- GIUHA E HARRUAR - Erich Fromm
- MISIONI I ZIGMUND FROIDIT - Erich Fromm
- PSIKANALIZA E ARTIT DHE E LETËRSISË - Sigmund Freud
- TOTEM DHE TABU - Sigmund Freud
- OBSESIONE, FOBI DHE PARANOJA - Sigmund Freud
- ORIENTIMI SEKSUAL: NJË E DREJTË NJERËZORE - Eric Heinze

Zhanë Hersh

HABIA FILOZOFIKE

Një histori e filozofisë

Përktheu: Artan FUGA

Shtëpia Botuese DITURIA

Titulli i origjinalit:
Jeanne Hersch
L'étonnement philosophique
Une histoire de la philosophie

© 1981, 1993 by Jeanne Hersch

Redaktor: Nasi LERA
Kopertina: Besim TULA

Shtëpia Botuese DITURIA
Rruga "Frederik Shiroka", Nr. 31, Tiranë
P.O. Box 1441
Tel.: + 355 4 2251 344/2236 635; Cel.: + 355 692048503
E-mail: sekretaria@dituria.al
www.dituria.al



Shtëpia Botuese DITURIA

PËRMBAJTJA

Hyrje	7
Shkolla e Miletit: Talesi (rreth vitit 600 p.e.r.)	9
Shkolla Joniane dhe Shkolla Eleate: Herakliti (rreth viteve 550-480 p.e.r.) dhe Parmenidi (rreth viteve 500 p.e.r.)	12
Zenoni (rreth viteve 490-430 p.e.r.) dhe atomistët	19
Sokrati (470-399 p.e.r.)	23
Platoni (427-347 p.e.r.)	30
Aristoteli (384-322 p.e.r.)	43
Epikurianët (shekulli IV dhe III p.e.r.)	60
Stoikët (shekulli III p.e.r.)	66
Shën Agustini (350-430 e.r.)	74
Filozofia mesjetare	88
Thoma d'Akuini (1225-1274)	92
Rilindja (shekujt XV dhe XVI)	102
Rëne Dekarti (1596-1650)	109
Spinoza (1632-1677)	120
Lajbnici (1646-1716)	132
Empirizmi anglez	147
Emmanuel Kanti (1724-1804)	159
Nga Kanti tek idealizmi gjerman	200
Georg Wilhelm Frederik Hegel (1770-1831)	204
Ogyst Konti (1789-1857)	222
Karl Marksi (1818-1883)	229
Zigmund Frojdi (1873-1939)	246
Henri Bergson (1859-1941)	260

Soren Kierkegaardi (1813-1855)	280
Frederik Niçe (1844-1900)	295
Pas Kierkegaardit dhe Niçes	308
Edmund Husserl (1859-1938)	311
Martin Hajdeger (1889-1976)	325
Karl Jaspersi (1883-1969)	338
Filozofia sot	362

HYRJE

Vepra që po paraqesim, nuk është një histori tradicionale e filozofisë. Unë vetëm do të përpiqem të tregoj, me disa shembuj të zgjedhur në dy mijë vjet të mendimit perëndimor, si, në ç'mënyrë dhe lidhur me çfarë disa njerëz u pushtuan nga habia, nga ajo habi prej së cilës lindi filozofia.

Cila ka qenë natyra, cili ka qenë rasti që e nxiti këtë habi? Si është shprehur ajo?

Në këtë libër e kam të vështirë të ndjek zhvillimin e pandërprerë të mendimit filozofik dhe të bëj një paraqitje afërsisht të plotë të tij. Në mënyrë të vetëdijshme unë do të përzgjedh ato pika orientimi, ato kthesa të mendimit filozofik, ato çaste të privileguara ku një vështrim sa i freskët aq dhe naiv ka nxjerrë në pah disa çështje thelbësore, që nuk kanë reshtur së shtruari sapo njerëzit nuk mundohen t'i fshehin me anë të një lumi fjalësh pa vlerë apo me anë të banaliteteve.

Të habiturit, është një veti e njeriut. Në këtë libër bëhet fjalë për ta nxitur rishtazi këtë habi. Unë shpresoj se lexuesi do të jetë i aftë të habitet me habinë e dikujt tjetër. Ai do të dijë ta kapë atë. Dhe të thotë: "Po, është tamam kështu. Si është e mundur të mos jem habitur me këtë gjë?"

Procesi krijues të njeriut është i tillë sa mund ta fusë lexuesin në një gjendje ku ai vetë nis të filozofojë.

Unë shpresoj gjithashtu që gjatë leximit t'i jap atij një minimum shprehish që do ta lejojnë të shprehë habinë e vet, ose të paktën të lexojë tekstet e atyre që janë "habitur" përpara tij.

Po njeriu i shekullit XX a mund të "habitet" ende apo edhe të mrekullohet? Ne jetojmë në epokën e shkencës. Ne besojmë se dimë gati gjithçka, ose të paktën kemi mundësi të dimë gjithçka. Dhe megjithatë, gjithmonë ka pasur dhe do të ketë qenie njerëzore që do të habiten. Habia është thelbësore për njeriun. Për t'i shpëtuar padijes

nuk është e mjaftueshme të jesh bashkëkohës i njerëzve të mëdhenj të shkencës. Edhe midis vetë fizikanëve ka syresh që vazhdojnë të habiten - jo "gjysmë" apo "çerek" fizikanët, por më të mëdhenjtë. Veprat janë të mbushura me një habi metafizike dhe filozofike, e ngjashme me atë të fëmijëve."... Si fëmijët ...", thotë Bibla, duhet të bëhemi të tillë për të kuptuar përse bëhet fjalë. Ne duhet të zhvishemi nga arroganca e të rriturve, që e shikon me mospërfillje, nga lartësia e mrekullisë së shkencës moderne gjithë të kaluarën.

Në fillim do të trajtojmë habitin e njerëzve që jetuan në fillimet e periudhës antike greke, dhe që "u habitën" aty rreth shekullit V p.e.r., në Greqinë e Lashtë, në Azinë e Vogël, në Sicili. Ne nuk do të ngutemi t'i gjykojmë ata. "Çfarë pyetjesh të çmendura që paskan shtruar, dhe çfarë përgjigjesh idiote që paskan dhënë! E gjitha kjo nuk ka asnjë interes për ne sot."

Ne nuk do të flasim për filozofinë në përgjithësi, por do të lidhemi me këtë apo me atë filozof për të njohur mënyrën e tij të të habiturit dhe në këtë mënyrë të kapërcejmë natyrën e çuditshme që thonë se paska filozofia. Në të vërtetë, secili nga ne votëron njëfarë përvore filozofike që është përkatësisht e tij: sa herë që ne gjendemi përpara marrjes së një vendimi serioz, ne mendojmë, pa e ditur, në mënyrë filozofike. Fëmijët, aty rreth moshës pesë vjeç, bëjnë pyetje filozofike; gjithashtu edhe të rinjtë aty rreth moshës pesëmbëdhjetë ose gjashtëmbëdhjetë vjeç bëjnë pyetje të tilla.

Ne do t'i ruhem, pra, çdo lloj mospërfilljeje ndaj mendimtarëve të së kaluarës, qofshin këta edhe më të lashtët. Në të vërtetë habia e tyre rrënjësisht filozofike, e cila ishte diçka krejt e re për atë kohë, dëshmon për forcën krijuese dhe aftësinë shpikëse të njeriut. Kjo veti i ka lejuar ata të shtrojnë pyetje të habitshme. Ata ishin njerëz tepër të zgjuar. Të mos e harrojmë këtë. Që në fillim, do të kemi të bëjmë me filozofë të aftë për t'u habitur, të aftë për të kapërcyer atë që në jetën e përditshme quhet si diçka që kuptohet vetiu dhe të aftë për të shtruar çështje thelbësore.

SHKOLLA E MILETIT: TALESI (rreth vitit 600 p.e.r.)

Në ato kohëra të lashta, profesioni i "filozofit" nuk ekzistonte. Filozofët ishin në të njëjtën kohë dijetarë, matematikanë, geometra, astronomë. Ata merreshin me studimin e eklipseve të diellit dhe të hënës, interesoheshin për numrat dhe bënin përllogaritje, studionin figurat gjeometrike dhe vetitë e tyre. Kështu shkolla filozofike më e vjetër, e famshmeja Shkolla e Miletit, në Azinë e Vogël, ka qenë themeluar prej Talesit, shpikësit të teoremës që e konsideron rrethin si vendi gjeometrik i këndeve të drejtë të vendosur mbi një segment.

Pra, bëhet fjalë për mendje të fuqishme, të cilat, duke pasur parasysh nivelin e dijeve të kohës së tyre, ishin mendje universale. Ajo që mbi të gjitha shkaktonte habinë e tyre, ishte fenomeni i të ndryshuarit të gjërave. Ne jetojmë në një botë ku gjithçka nuk pushon së ndryshuari. Ja, një kërcu që digjet, pas pak ne shohim një flakë dhe pak më vonë nuk ka më as flakë - s'mbetet gjë prej gjëje veç një grumbulli hiri. Era që fryn, shpërndan hirin. Ai zhduket. Dhe gjithçka që ne sodisim, gjithçka që ne përdorim, të gjitha qeniet e gjalla, dhe njerëzit, dhe vete ne: të gjitha ndryshojnë vazhdimisht, asgjë nuk mbetet në vend. Pyetja e parë u shtrua pak a shumë kështu: "Çfarë mbetet e pandryshuar në të gjithë procesin e ndryshimit?" Përgjigjja e parë filozofike për këtë pyetje, ka qenë kjo: *substanca* (lënda) mbetet e pandryshueshme tek ajo që ndryshon dhe që nuk pushon së ndryshuari. Patjetër që duhet të ketë diçka që mbetet e pandryshueshme tek qenia; po mos ishte kjo, gjithçka do të ishte zhdukur prej kohësh.

Ka pra, lëvizje, diçka që nuk rresht së ndryshuari, por ka dhe diçka tjetër që mbetet e njëjtë në tërë këto ndryshime të shpejta. Ndryshimi mbartet nga një qenie që pëson ndryshime e përsëri mbetet qenie. Pra pyetja e parë e shtruar nga Shkolla e Miletit ka

A good definition of a function f is a rule that assigns to each element x of a set X a unique element y of a set Y . The set X is called the domain of f , and the set Y is called the codomain of f . The element y is called the image of x under f , and is denoted by $f(x)$. The set of all images of elements of X under f is called the range of f . A function f is said to be injective if different elements of X have different images in Y . A function f is said to be surjective if every element of Y has at least one pre-image in X . A function f is said to be bijective if it is both injective and surjective.

Dhe ja, këta trezëz s'po kanë shtun pvetë. Ky - Ajo
s'hojnë, këen që mbetet atje mbi trezëz dhe që - në t'fëmijëri
tëre të këne neve e për të - Ajo që ata shoqëri, edhe t'fëmijëri,
përkonshieria e gjithëka e - dhe të të mjeten këne për t'fëmijëri
tëre vene të qenia është gjithmonë atje. Dhe ata pyesin: "Kë
pra, themeli që mbart mbi vete gjithëka që këen?"

Fazotet e M. etit kanë dhënë përgjigje të ndryshme për kërkuesit e Talesi, për shembull, mesazhet tregojnë se kërkuesit e Talesi kanë qenë të përfshirë në një sërë punash dhe që transformimet nga njëri send tek tjetri, është...

N e qetër thoshte eshte ajri Nje i trete eshte zjarr Nje katert
eshte parundesia (aqepron)

Por asmiu prej tyre nuk tha eshte toka. Perse toka nuk u pa kurre si lendë fillestare per gjithçka tjeter? Ndoshta ky element dukej shume i rende, shume masiv, i papastei per t'u transformuar ne çdo gje. Kar filozofet e Miletit thane eshte u i ajri. Z arr. apo dhe vete pafundësia, nuk eshte e sigurt qe me keto emra te kene shenuar "elementet", ne kuptimin *material* të fjalës. Ne mendimin e te Lashteve nuk dihet kerkuar nje problematike, e cila per ta ishte akoma e huaj. Per ta, per shembull, dallimi ndermjet "materiales" dhe "jomateriales" nuk ishte diçka rrënjesore. Ata kane pare vetem elementet me fluide, me të holla - gje qe e perjashtonte token, dhe i leonte te kalonin lehtesisht nga "ajri" tek "e pafundmja". E pafundmja" padyshim, ishte perseri me natyre materiale, por me e holle dhe me e imet.

Disa moderne te superfqshem do te thoshin uji eshte
thjeshtesht H_2O . E gjitha kjo nuk ka pike kuptim.

Por kuptimi i kësaj është gjetja. Ajo që ka më shumë të ndesh
është shtrimi i probëmit, sesa zgjidhja e tij. Dhe në vete zgjidhjet
e paraqitura, ajo që ka rëndësi, është drejtimi që ato parashitëjnë.

per ta kerkuar lenden te njeke te rshme e medhje me qe shpirt
e tunde shpirtuohet ne e ndryka prap shpirtuohet.

Nak eshte pra toka, si simbol i mirtetise qe do te merrte
enda kuresore e pandryshueshme. Ajo siguri shpirtesh e kundershtare
e edhies por nak eshte ne simbol i per harrsien, per te shprehur
natyren e perbershine te qenies.

SHKOLLA JONIANE DHE SHKOLLAT E HERAKLIT

(rreth viteve 550-480 p.e.r.)

DHE PARMENIDI

(rreth viteve 500 p.e.r.)

Ne ato kohëra të lishta janë shtruar gjithashtu edhe problemet tjetra, për shembull, atë kohës që iken. Ata ende nuk e shtruan në mënyrë të drejtperdrejtë këtë problem, por e lidhin me ciklet e Universit me ide kjo me prejardhje Lindore, të cilën filozofët e lashtë e lidhin me atë të rikthimit të përjetshëm. Ata hamendesnin një cikël të gjerë universal, i cili përfshinte tërësinë e ndryshimeve dhe duke pranuar idenë e një lende të përhershme në gjurmë se ç'është nuk humbet gjë, admironin një rifillim të përhershëm, një "rikthim të përjetshëm".

Ne tani do të shqyrtojmë dy shkolla, bashkëkohëse me njeratjetra, njëra e kundërta ndësis tyre, Shkollën jonianë filozofi i madh i së cilës ka qenë Herakliti, dhe Shkollën eleatë, filozofi i madh i së cilës ka qenë Parmenidi.

Mund të thuhet që Herakliti dhe Parmenidi, gjatë gjithë historisë së filozofisë, kanë mbetur dy simbole, ndihmës të cilëve s'ka reshtur kurrë se përmenduri në paraqitjen e problemeve thelbësore. Mendimi perëndimor, gjatë gjithë ndryshimeve që ka pesuar ka vazhduar t'iu referohet atyre, sikur ata të kene dhënë në skemë të tillë mendimi, të cilën asgjë nuk e zhduk dot.

Ende sot mund të thuhet për disa mendimtare se janë "jonanë" apo "eleatë". Spinoza, për shembull, në shekullin XVII, është një filozof i teresisht "eleat". Përkundrazi Hegeli, në shekullin XIX, i përket drejtimit jonian, heraklitian. Te dy shkollat kanë shtruar problemet e ndryshimit dhe të njëjtes kohore, të së përkohshmes dhe të përhershmes. Ato nëkonesisht, kanë shtruar dhe problemet

ekzistencë. Nuk ka heshtje se herat e tjerë të
gjatë e shkurt kanë detyruar edhe të tjerët
të lexojnë dhe të Përmendin.

Por, kështu, të mos veshet në çështjen e saktësisë të Afesës
për bashkëzotueshmëri të ndryshme të Pergjigjeve të vërtetë.
Ndryshimi është i qartë. Është e saktë që "Në Hëna
vetëm pak fragmente, vepshë misterioze" (Oshë, A
qumim "Heraklitin i Tretë" Ai e vëmendëson në këtë kuptim
aktualitetin. Çdo gjë që ekziston nuk ekziston veçse sipas
kundërtave. Që diçka të mund të ekzistojë duhet që të ketë
bashkohen. Përsërisht, kur themi "i Tretë" Në një kuptim, si
objekt që do të mund të risheronte idene e vogëlise. Kështu
me një mungonë, një anë përfaqëson mjetare madhësie. Është një
perziente "vogëlise" dhe "madhësie". Sa herë që ne e sqarojmë
diçka reale nga pikepamja e parësore sonë, dhe jo vetëm nga
mendimi, ne gjë me një perziente të kundërtash të së madhësia
se vogëlise. Është kombinimi i të kundërtave që bën që diçka të
ekzistojë, ndërkohë që mendon logjikisht, nëse zbulon diçka
në kontradiktë, ai më eherë pohon se kontradiktoria nuk mund të
ekzistojë. Njeri e pranon realitetin duke u nisur nga të kundërtat
tjetër e përjashton realitetin sepse ai është kontradiktoria.

(Në do të shohim me vone, në shekullin XVIII, Lajbnici në
afesme për të formuluar nga bashkimi i të veçantave e quan si kësht
te ekzistences - ai quan të bashkëzotueshmëri në një të tjerë atë që nuk
është kontradiktoria.)

Nga ana e tij, Heraklit i mbulon idene se të kundërtat janë kështu të
gjithë sendeve. Kështu ai e shpreh me anë fjalësh të figurshme mjetike
"Perplasja është habi i të gjitha sendeve". Nuk është fjala këtu, aspak
për të justifikuar perplasjen. Kuptimi i saj është tensioni midis të
kundërtave lind realitetin.

(Në do të gjejmë gjurmët e kësaj mendimi, pas shumë shekujsh,
në periudhën moderne, të filozofitë e bazuara mbi luftën e të
kundërtave të dialektikës së Hegelit, e Marksit.)

Por të Heraklitit behet fjale për një mendim krejt metafizik në
kuptimin se ai flet për diçka që ndodh "përtej natyrës". Synimet për
të rigjetur origjinin e realitetit fizik, natyra ekziston në sajë të një

1. *Stressors* are the environmental conditions that cause stress.

Veç e di vramë se ne një devizë e përcaktuar që të shprehë kompensimin për lëvizjet e rrezikshme të kapitalit që në të vërtetë shprehin "rrethakarrjedhë". Në këmbë të llojë të kësaj se të njëjtën më "karrkesh" e kurrë në të vërtetë. Ajo që në epistatunë në lidhjet me të njëjtën më e kurrë në të vërtetë.

Sidoqote tek Heraklit përfshijnë gjithë botën dhe kështu edhe të gjitha elementet e pandarshme të qendrës dhe në parim tërësi dhe ekuilibri. Ndeshja, levizja nuk janë elemente të mbvllura të reshtit në vetvete por do të merren sipas shumës me vonë. Në nga elemente, që s'ndon ketu, është "jarri" dhe në këtë rast "jarri" krijt material dhe si në fenomen superberije, por një zarr që për të është në ekohesht *logos*. Logos është një fjalë greke që do të thotë "arsye", "logjikë", "gjuhë", "ligj". Logos ben të sandojë një lloj ekuilibri. Ai vizion me qëllim që në ndeshjen e të kandertave askush të mos fitojë në mënyrë përfundimtare - sepse në këtë rast gjithëka do të pushonte së ekzistuari. Ndeshja drejtohet nga një ligj ekuilibri, i cili ben që sendet të rikthehen në mënyrë periodike të zjarrit original, domethënë në logos, dhe në gjejmë këtu idene e "Vitet të Madh".

Nuk duhet harruar një gjë Herakliti e ve theksin të e shumëllojta të kundërtat të ndryshimi të ndeshja, të rrjedhja. Por të e vetmja lende është vetë ndryshimi. Por aty ka një parim rregullues, logosi.

Parmendi ka qene bashkekohe i Heraklitit dhe kundërshtari i tij i madh

At themeloi Shkollën e lartë Mendimi i Heraklitit zhvillohet duke nisur nga bota që ai ka para syve të tij, nga ndryshimi, nga të dhënat ndijore, nga universi natyror. Mendimi i Parmenidit bazohet te kërkesat e logjikës. Me një fuqi të jashtëzakonshme mendimi, ai pohon parimin e identitetit dhe e vendos atë te vetë qenia. Kështu te pamundshmet logjike janë gjithashtu, për këtë arsye te pamundshme ontologjike (në rrafshin e qenies). Ai thotë: une mund të them "Qëna është", por une nuk mund të them "mosqenia është".

Perseus, Sepia, ... dhe shprehjet e tjera te kësaj lloji, do të shprehin vetëm një gjë.

Udhëheqësi i kësaj lloji të mendimit është Parmenidi, i cili është i njohur për të thënë se "që është, është". Kjo do të thotë se gjërat janë të njëjta dhe nuk ndryshojnë. Kjo është një mendim i fortë i realitetit dhe i identitetit. Nëse do të mendonim këtë mendim, mosqenia e kësaj mendimi do të ishte e njëjtë me kuptimin që është të jetë i njëjti. Kjo do të thotë se Herakliti. Në një mundim të kësaj mendimi, lapsi i kësaj mendimi, sepse të gjithë në një ngjarje të njëjtë, do të jenë të njëjtë.

Ata kanë mbetur aktual për një gjë të historisë së filozofisë, do të thotë ne në shekullin XX, të *Evolutionary* (Berkeley) një traditë të gjatë mbi mundësinë ose pamundësinë për të menduar mosqenien.

A mos duhet të shohim këtu një abstraksion të kulluar të kësaj? Sigurisht që jo. Në kuptimin e shprehur që sot i japim kësaj abstraksioni. Mendimet e përpunimit të arsyes në mënyrë logjike për vetë qenien. Per Parmenidin, siç e vëmë re me për pamundësinë e ekzistencës së mosqenies qendron te vetë qenia. Për këtë arsye bëhet fjalë krejtësisht për një *kerkesë ontologjike*.

Fjala greke "ontologji" do të thotë "njohje e qenies". Kjo do të thotë se ontologjia me këtë kuptim do të thotë se qenia është një emër që trajton, jo qenien e njërës, apo të qenieve të gjalla, të sistemeve planetare, apo të saktësisë logjike, por të *qenies si e qene*.

Per Parmenidin, të qenit nuk është një koncept abstrakt, nuk është fjaleza "është" që lidh në një pohim logjik, në emër me një kallesues. Kështu do të dëshiron të thoshte se qenia është një emër shumë i pasur në përmbajtje, shumë misterioz, ontologjikisht i saktë. Por Parmenidi jetonte gjithashtu në realitetet e botës, dhe sikurse Herakliti, ai e shihte mirë se ato nuk pushonin së ndryshuari. Ai bënte dallime në nivele të ndryshme të kuptimit të botës. Ai bënte dallime nga njëra anë të shkencës si njohje e vërtetë e qenies në identitetin e saj të pandryshueshëm, dhe nga ana tjetër, të njohjes që ne kemi për botën e jashtme ku jetojmë. Këtë të fundit, ai e quan *doria* (domethënie) "opinion". Le të shprehim nder mend fjalët "ortodoks", "heterodoks" etj. Për filozofët e lashtë grekë, opinion, nuk ngreh realitetin në

shkëlqet se vete es, te rrafshet se vertete. E tashmë e kësaj qenieje, siç shpreh diçka e gabuar. Ajo përbëhet nga një e përzierje i të vërtetës dhe të errësirës. Por, nëse kësaj qenieje i bashkëpunojmë me të vërtetën e vetë, atëherë ajo bëhet e vërtetë. Nëse kësaj qenieje i bashkëpunojmë me të errësirën, atëherë ajo bëhet e errët. Kësaj qenieje i bashkëpunojmë me të vërtetën dhe me të errësirën, atëherë ajo bëhet e përzierje i të vërtetës dhe të errësirës. Kësaj qenieje i bashkëpunojmë me të vërtetën dhe me të errësirën, atëherë ajo bëhet e përzierje i të vërtetës dhe të errësirës. Kësaj qenieje i bashkëpunojmë me të vërtetën dhe me të errësirën, atëherë ajo bëhet e përzierje i të vërtetës dhe të errësirës.

Parmenidi e lindi me opinionin të gjetur të arën që ka të bëjë me botën e ndryshimit, të cilën në e hasim të përvoja. Kur ndihet fjalë për njohjen e vetë qenies ka një saktësi absolute. Në këtë rast, ne nuk mund të themi veçse "Qenia esatë". Të nderfutesh, mosqenia dhe të kalosh, siç bente Herakliti, nga qenia të mosqenia dhe nga mosqenia të qenia duke i marrë si përberëse të kundërta të ndryshimit, të para si një realitet i vërtetë, e gjatë kjo është në gabim rrënjësor. Për më tepër, në nivelin e njohjes, për Parmenidin, kjo është krejtësisht e pamendueshme, është në mosmendim. Por nëse për logjikën njërezore mosqenia është e pamendueshme, ajo mbetet e pasmangshme në rrafshin e opinionit të përvojës, të jetës empirike.

Sipas Parmenidit, e vërteta logjike është shumë më lart se njohja empirike, të arsyetuarit është më lart se përvoja. Por si mund të konceptohet qenia në teresinë e saj? Sipas Parmenidit, ajo është e pakrijueshme, e pandryshueshme. Si mund të kemi ndryshime brenda në qenie që është e vetme dhe teresisht e plotë? Ndryshimi nënkupton praninë e një hapësire, në lloje, një boshllëk, një qietësimi. Por të qenia nuk ka asgjë tjetër veç qenies. Në një valixhe të mbushur plot, nuk lëviz asgjë. Nëse qenia është plot, ne të nuk lëviz asgjë. Ajo është absolutisht e qetë, e përjetshme, pa fund as fund, si një e tërë e plotë ajo është vetë perfeksioni. Kësaj teresie, greket i jepnin formën e një sfere.

Ketu na duhet të bëjmë një dallim. Për ne, njërezit moderne, kur vendosim dy e nga dy përballë njëra-tjetrës fjalet "e thellë" dhe "e pafundë", "e kufizuar" dhe "e pakufizuar", fjalet "e pafundë" dhe "e pakufizuar", janë ato që shenojnë diçka më të lartë. Për shembull, në themi njëri është i kufizuar, Zoti është i

[illegible]

Nesse P, men di flet per nje shtetë që t'ju bëjnë të përdoroni për vitin nënshkrimin dhe aspiq për shtetë të aspiq për shtetë për shtetë.

Stëra është qenia e përkryer që ngjashërit me veten. Më
vë në fuqi zotëria dhe të thoshim "sakaku i vetvetes" "për veten
vetvetes" "në vetvete" etj. Kuptimi i tyre qenia është e atë që është
dhe që i ngjanton veten. Kjo është kuptimi themelor për kështu
Përmendja për qenien si diçka e përkryer. Sipas Përmendjes qenia
është diçka thellësisht hyjnore, dhe pa asnjë personifikim. Përmendja
që e vë në dijeni të zotit personal, ashtu siç ishte diçka e re e re
zotit të as.

Gjate gjithë historisë së mendimit perëndimor, do të gëndet shtetëtrazimi në konceptin e të mbijqenit në një zot që ndodhet përtej çdo perlytyrmi konkret, përtej çdo antropomorfizmi në zot. Megjithatë, e gjithë esenca e përtej shem. Ai nuk përshpet në pafundësi, por ai është plotërisht i te cilen në një mund të perlytyrime dot në mënyrë konkrete.

Por të ndryshim idene e Heraklitit, do të thosim se në nuk mund t'ia mënjonim përkyerjen vecse ndërmjet papërkyerjes. Për sa i përket vetë Parmenidit përkyerjen a e mendojmë si diçka më të Qenia është në Parmenid është një mendim i mbarë i një greqisht *monos* do të thotë "një"). Për ta mbështetur, një citat i t'është e domosdoshme të thuhet dhe të mendohet se ekziston vetëm qenia si pasojë ajo nuk mund të jetë gjë e kote. Këtë fute mirë në koxhë."

ZENONI

methe viteve 490-430 p.e.r.

DHE ATONISTI I

Zenoni është eja që në dishepull i shquar i Parmenidit. Ai shpiku sotirizmat dhe paradokset. Në greqisht *sophos* do të thotë "urte". Sofizmat janë arsyeime që duken të vërteta e megjithatë janë krejt të rëmbura. Tek ato është ngjizur në art "dizion" që procedon nepermjet arsyes. Zenoni, a përpoq t'i vime në ndihmë misuesit, vet nepermjet tyre.

Kur Parmenid, thoshte "ve emi qenia ekziston" nuk ka mosqenie, ndryshimi i asaj që është e perkohshme ka të bëjë vetëm me fushën e opinionit e jo me atë të së vërtetës. Fjalet e tij binin ndesh me pervojën e perdritshme të njerezve. Për të luftuar këtë të vërtetë empirike teper të fuqishme, Zenoni ndërmerr të dëshmojë nëse levizja dhe ndryshimi sundojnë me të vërtetë në pervojën që na kemi me realitetin, në perseri jemi të pazotë për t'i menduar ata. Një seri e tere sofizmesh i sherbejnë atij për ta provuar këtë. Ja, në shembull, *veçanërisht*, thjeshtë dhe i bukur, një shigjetar hap harkun e tij dhe ben që në shigjetë të fluturojë. Kjo shigjetë shenon një trajektore në napesirë. Zenoni fton për ta vëzhguar këtë shikoni këtë shigjetë. Në një çast e caktuar, ajo ndodhet në pikën A të trajektores së saj. Pak më vonë, ajo zë një vend B. Ndermjet të dyve, ajo ka zënë në pikë A' dhe në dis vendit A dhe vendit A', ajo ka zënë një vend A'. Në çdo çast të koës, shigjeta ka zënë një vend të përcaktuar.

Për t'i thjeshtuar gjerat, le të na lejohej të s'elton në shembull të njohar prej kohësh. Marrim një aparat fotografik. Në çdo çast të trajektores, ne do të mundnim ta fotografonim shigjetën që zë një vend të përcaktuar, duke qenë *afër*. Sado i vogël që të jetë intervali ndërmjet dy prej këtyre pozicioneve që zëvendësojnë njëri tjetrin, gjithmonë është e mundur të ndërtohet të tjerë në të cilët do të

shprehur siç e thotë Zenoni: "po shprehim vetëm një gjë, por jo se ajo që vë re ne pas kësaj është e vërtetë, por se ajo që vë re ne është e vërtetë".

Zenoni tjetër kështu ne thotë: "në problematike të kësaj shprehjeje, ne thotë, është si që të mrekullohet".

Në këtë pjesë s'është me vone. Bergsoni tregon se në kuptimin e lëvizjes, thotë, në mënyrën e koncepteve të përvizshme. Në një mbi lëvizje, sepse, namë të lëvizim, ne vëmë në lëvizje. Është tona, këmbët tona vërtet tona. Se brendshmi, ne e çime se çdo të thotë të lëvizet, por kur e mendojmë lëvizjen, kur ne e masim atë, t'atë kohë, çmenduesve të përvizshëm.

Zenoni nga Elea na tregon që megjithatë e marrim në konsideratë, ne nuk e mendojmë në lëvizje. Sigurisht që ne e vëmë në saktësinë e fluturave, por nuk mundim ta mendojmë lëvizjen e saj, sepse mendja jonë është bërë për të përvizshmen, identikën, të përvizshmen. Të mënjtohet, ja që ne jetojmë e vuajmë në këtë botë ku gjithçka është e përvizshme dhe vazhdimisht në ndryshim.

Që nga Antikiteti, ka pasur përpjekje për të përvizuar të dy mendimet e mëndimtarëve të Heraklitit dhe atë të Parmenidit. Në fakt, me thënë të drejtën, askush nuk mund të kenaqet si me njërin ashtu dhe me tjetrin. Askush nuk mund t'i kundërshtojë e çhtë-lehtë argumentet e Parmenidit apo të Zenonit. Mirë pra, është e vërtetë, që ne do kundërshtojmë veten, por kjo nuk ndryshon asgjë. Por as Heraklitin nuk ka njeri që të mund ta hedhë poshtë duke thënë: mendimi është logjik, që na është gjithashtu e tillë dhe, për rrjedhojë, përvizja e ndryshimit s'është vetëm një iluzion.

Ka ekzistuar një shkollë, e cila mund të mendohet se është përpjekur për të arritur një sintezë ndërmjet këtyre dy mendimeve. *Shkolla atomiste*. Nga ana filozofike, ajo nuk është shumë e thellë. Por ajo hodhi një hipotezë që shumë me vone do të luante në rol të jashtëzakonshëm për shkencën.

Mendimet e kësaj shkollë u përpoqën të konceptojnë realitetin duke nderfutur në të, nga njëra anë, pashkaterrueshmërinë, njëqeshjen pa asnjë mosqenie, siç thoshte Parmenidi, dhe nga ana tjetër lëvizjen, transformimin e trupave në trupa të tjerë, në përputhje me Heraklitin.

Sipas atomistëve, në vend që të përdoret koncepti i qenies të një

31

Sokrati ishte me origjinë të Euesit e Sipër, por kishte kaluar në Athinë kur qenë i kundert me atë të disipujt e tij. Për të, Platon e Periklosi ishin "bukur si me zot Sokrat", shprehje që tregon se ai ishte një shpirt i lirë dhe nuk ishte në dorë të asnjë pushteti. Në të 2-tën e dialogut "Euthyphron", ai është i vetëm që nuk konsideron diçka të rresht. Dhe megjithatë, ai është i lirë, një qenësor i përkrahur nga teologjia dhe teologjia e shkuarve.

Përse nuk ka shkruar asgjë? Mund të mendohet se kjo ka ndodhur ngaqë ai besonte se e verteta nuk mund të tregohet me fjalë e shpreh dhe nga çasti kur ajo shprehet. Sipas tij, "e verteta" nuk janë si sendet ato janë filozofike. Çfarë është pra një e vertete filozofike?

Një e vertete filozofike nuk është thjesht një shprehje që lidhet në mënyrë adekuate me një gjendje faktike objektive, e pavarur nga ai që flet apo që shkruan. Është një gjykim nepermjet të cilët një qenie e ndergjegjshme merrzotë, e lirë, përvetëson një të vertete, e bën të bjen, e bën "të vertete" nepermjet mënyrës si pritet drejt saj. Kjo do të thotë se për Sokratin, një e vertete e quajtur *teorike* është gjithmonë në të njëjtën kohë, një e vertete *praktike* që varet nga ai që e përvetëson - nga veprimi që ajo ushtron mbi të, nga fakti se ç'bën ajo me të. Sepsi kjo do të quhej e vertete ekzistenciale.

Sokrati kerkonte para se gjithash të mpriste të disheput e të njohatjen e tyre për të verteten. Bashkebiseduesi i tij, duhet ta zbulojë vetë se ajo që ai e mbante për të vertete nuk ishte e mjaftueshme dhe, për të qenë me të sakte, nuk ishte pra ende e verteta. "Une di se nuk di asgjë" - këto fjalë të famshme të Sokratit thënë Protagoras, pas të cilave ajo deklaroi se ai ishte më i modur i Athinës nuk deshmojnë asnjë modesti të tepërt. Ajo doan të thotë:

... dhe kur e shprehim me fjalë të tjera, mund të them se kjo është një detyrë morale që na kërkon të jemi të vërtetë dhe të drejtë. Nëse nuk e bëjmë kështu, ne jemi të pavërtetë dhe të padrejtë. Kjo është një detyrë morale që na kërkon të jemi të vërtetë dhe të drejtë.

Për këtë arsye, ne duhet të jemi të vërtetë dhe të drejtë në të gjitha situatat. Nëse nuk e bëjmë kështu, ne jemi të pavërtetë dhe të padrejtë. Kjo është një detyrë morale që na kërkon të jemi të vërtetë dhe të drejtë. Nëse nuk e bëjmë kështu, ne jemi të pavërtetë dhe të padrejtë. Kjo është një detyrë morale që na kërkon të jemi të vërtetë dhe të drejtë.

Kjo është arsyeja për të cilën Platoni e konsideron të rëndësishme të jemi të vërtetë dhe të drejtë. Nëse nuk e bëjmë kështu, ne jemi të pavërtetë dhe të padrejtë. Kjo është një detyrë morale që na kërkon të jemi të vërtetë dhe të drejtë. Nëse nuk e bëjmë kështu, ne jemi të pavërtetë dhe të padrejtë. Kjo është një detyrë morale që na kërkon të jemi të vërtetë dhe të drejtë.

Sigurisht që nuk duhet asnjëherë të mendohet se kjo është një detyrë morale që na kërkon të jemi të vërtetë dhe të drejtë. Nëse nuk e bëjmë kështu, ne jemi të pavërtetë dhe të padrejtë. Kjo është një detyrë morale që na kërkon të jemi të vërtetë dhe të drejtë. Nëse nuk e bëjmë kështu, ne jemi të pavërtetë dhe të padrejtë. Kjo është një detyrë morale që na kërkon të jemi të vërtetë dhe të drejtë.

Pra duket qartë se filozofia ka vendin e vet në artin e jetës. Nëse nuk e bëjmë kështu, ne jemi të pavërtetë dhe të padrejtë. Kjo është një detyrë morale që na kërkon të jemi të vërtetë dhe të drejtë. Nëse nuk e bëjmë kështu, ne jemi të pavërtetë dhe të padrejtë. Kjo është një detyrë morale që na kërkon të jemi të vërtetë dhe të drejtë.

Pra, sipas Sokratit, ne duhet të jemi të vërtetë dhe të drejtë në të gjitha situatat. Nëse nuk e bëjmë kështu, ne jemi të pavërtetë dhe të padrejtë. Kjo është një detyrë morale që na kërkon të jemi të vërtetë dhe të drejtë.

Në ditët e sotë, kur të shprehim vlerën e këtyre mendësive të Platonit dhe Sokratit, duhet të kuptojmë se ato janë të lidhura me njëri-tjetrin dhe me kohën e tyre. Në ditët e sotë, kur të shprehim vlerën e këtyre mendësive të Platonit dhe Sokratit, duhet të kuptojmë se ato janë të lidhura me njëri-tjetrin dhe me kohën e tyre. Në ditët e sotë, kur të shprehim vlerën e këtyre mendësive të Platonit dhe Sokratit, duhet të kuptojmë se ato janë të lidhura me njëri-tjetrin dhe me kohën e tyre.

Këtë e shprehin brenda të sejtë të përzierësive të privatisme e vet, do të gjëjmë të Platonit. Të Platonit që në ato qaste ndodhë në kembet e Sokratit, të Platonit që shumë shpejt do të largohet nga Athina. Ai nuk donte ta shihë me këtë qytet, ai nuk i dëronte me autoritetet. Do të kalonte shumë kohë para se të vendoste që të kthehej në Athinë, ku do të themelonte shkollën e tij, Akademinë.

PLATONI

Platoni, disheput i Sokratt, e kështu e parë, nesuesin e tij te punë min dhe te vdiqte. Ai u largua nga Athina, udhëtoi për një kohë shpirtërore në fund mberriti në Sirakuzë ku lidhi një qasim të Dorianit të njohur me natën e Strakuzes (qune, të njohur me natën e pushet në atëherë kjo tiale nuk kishte kuptim në qe ka s' t) Platoni sapresente ta edukonte princin e ri, Dionin për ta bërë filozof me të endrrave të veta.

Në atë shtet me filozof se në t' h' ism keto endrra të rimarrta u shpërndanë. Filozofet nuk kane kërkuar ta marrin vete pushtetin por ata ne prej vjetër u kane perkushtuar me pasion problemeve te shtetit duke synuar te ushtronte ne ndikim politik.

S' mund te organizohet etja e perbashket e njerzve?

Sic e kemi parë t' e nga qes tjet me shellesore te filozof se eshte te zoulloje s' duhet jetuar nese do e jetesh sipas parimeve te se m' res. Por askush nuk jeton vete. Problemi i *polisit* t' jetet i shtetit i organizimit te shtetit. Do te jete per mendim n' filozofik ne p' ke e ndjeshme dhe qendrore - ky shqetesim esate te per nerskem dae nuk ka filluar aspak ne kohet tona.

Perderis, cdo filozofi permban me synim pedagogjik, n' e deshire per te edukuar njerzit, eshte e natyrshme qe disa mendantare te kene enderruar te edukojne vete ata n' e princ - filozof, qe te misheronte njehetesh me s' sine dhe pushte m'. Me Dionin kjo perpjekje desha. Platoni u grind me tiranin Denis dhe u detyrua te largohet. Ai u mbyt dhe ai m' b' as u kar' rob, u shit si skllav. Per ke e ngjarre tregohen shume histori, shume legjenda. Por kar' eshte fjala per n' e personalitet si ai i Platonit, legjendat behen po aq te verteta sa edhe realiteti historik, nga ndikimi qe kane ushtruar mbi kohet e me vone. I marrim tale pageses se kerkuar, Platoni mberriti me se fundi ne Athine. Ai ishte dyzet vjeç. Ai themeloi nje shkolle qe mbeti e lamsh ne Akademia, ne te cilen jepte mesim. Platoni ndermori edhe me pas

[illegible]

172

$\{ \gamma_1, \gamma_2, \dots, \gamma_n \}$ is a basis for V . Then $\{ \gamma_1, \gamma_2, \dots, \gamma_n \}$ is a basis for V .

It is important to note that the above results are based on the assumption that the data are stationary. If the data are non-stationary, the results may be biased. Therefore, it is important to test for stationarity before using the above methods.

[illegible]

let "perpari i ndes" mund që të na duket si përkrahje. Ajo duhet të thotë "perpari i kolës" kjo shprehje e shtesë përmban me kontradiktion logjike. Nëse "perpari" i përthyeesh në kolë. Në qendër njëzore të njëzore të kolës, si që nuk mund të shpëtoj me përparandë. Kjo është Platonin të thotë që "shpirtit ka kundra lloje perpari" kjo "perpari" duhet të na shty të të ndeshemi me anë të të gjitha nënshtrimit perkolës atë të thotë të perpari me të gjitha të tona të perceptojnë diçka që ndodhet më në kërkim të sigurte mbetemi të paafte për ta përfytyruar atë. Për të bërë të mundur të ndeshim me lartësi të mendimit tonë me lartësi të shpirtit në të kuptojnë, të përpiqemi të kapim qoftë edhe në "mënyrë të përkrahje atë që nuk mund ta mendojmë. Duke u nisur nga këto të shprehja me pas në përmidjen kristiane, disa mërz të shprehur që të tjerë të thënë se në orë me të konvertimit të tyre kishte qenë

Sikur hi Platoni është filozofi që na detyron të ndeshem me

[illegible]

... e de rëndësia të kësaj parasysh diçka që mund të
sistematizim për qeson një shprehje të thjeshtë dhe të vërtetë
e ndryshon të illosove të saj në brendësi të sistemit që do të jetë
te gjithëpërfshirë dhe të rregulluar mirë. Në filozofi, një sistem është një
është të një koncepti, një vështrim për t'u fokusuar.

Disa filozofë kanë tmerr nga sistemet, në syle e tyre sistemi
për nga vete natyra e tij, është i gjenjeshtert, unazh që ata krijojnë
mbi një dhe të unifikuar, të mbijllar në vetvete është kundert në
në bënë vet, me mendimin e vërtetë filozofik. Keshtu për shembull,
filozofi Jean Wahl, i cili ka vëlluar disa vjet me parë, kishte lexuar
me sa me admirim veprën voluminoze të Karl Jaspersit të titulluar

Udhë të vërtetë, megjithatë kjo nuk e pengoi atë të bëjë në parim
vërtetë. Ky libër është shumë sistematik. Ky karakter
sistematik, sipas tij, është i papajtueshem me gjallimin e
vazhdueshëm të mendimit, duke u nisur për nga thellesia, me
ndërprerjet e përsëritura që ai mbart me vete. Në të kundërt
mendimtare të tjere, si për shembull, Aristoteli, nuk pranojnë në
emër të vete saktësisë filozofike të qëndrojnë të probleme të veçanta
ose të aneta mbasi arsytimi i tyre ka nevojë të kryhet brenda një të
tere. Ata mendojnë se çdo përpjekje filozofike ka për detyrë t'i japë
formë një tërësie.

Sot, abuzohet shpesh me konceptin e totalitetit, por kur perdoret
si dhanë në filozofi ai përmbush një funksion legjitim dhe të
dështoshem. Shpirti filozofik lind nga uniteti i një njeriu dhe ai
dëshmon për unitetin e procesit të mendimit. Shenja e jashtme e
unitetit të një subjekti shpirtëror, është pikerisht forma unitare që i
jepet asaj që mendimi i tij prodhon. Uniteti që na paraqitet, është
pikerisht sistemi i tij. Një sistem është një shpikje, është krijimi i
një forme. Për një mendimtar sistematik, e gjithë dëja e kohës së tij,
të cilën ai e organizon në një sistem, është si materia i që përdor një
artist. Nëpërmjet sistemit ai i jep formë, që në të njëjtën kohë është
edhe interpretimi që i bën ai materialit. Por nuk është vetëm kjo
forma sistematike të vullen e kuptimit të saj, në thellesinë të gjithë
materien që ajo përmban. Nuk ka asgjë me domethëniesë sesa të
thellesh natyrën e elementit sistematik të krijimeve të mëdha që

perbeje te sistemet. Pikerisht atje me shume sesa te gjykimet e veçanta, mund te zbulosh figuren thelbësore - gjezën - me ciltat qe karakterizon secilen prej tyre nga pikepamja Elez dhe.

Elizofia eshte perhere ne levizje - ajo nuk na het kurre. Kete karakteristike, uniteti i mbyllur i sistemit daket sikur e kanderishton. Ne duhet te mesohemi per t'ia zberthyer kuptimin. Disa Elizofe - Kanti per shembull - ne njetare menyre sistematike, perpiqen per te shpartalluar çdo fillim sistemi, per ta, thelbësore eshte ajo qe nuk lejon as te reduktohet as te futet ne nje forme, ajo qe i shpeten çdo sistemi ose e hedh atë në ere. Per te shprehur vetveten, ata kane nevojë per deshtimin, per te pakryeren. Ata e tregojne sakte rrugen qe te çon tek e tera, por tregojne se aty do te ndeshesh deshtimin. Te tjerë, në te kundert, perpiqen t'ia japin totalitetin lexuesit. Por po te shohesh me kujdes, do te veresh se perseri deshtimi ndodhet ne brendësi të tij, si i mbështjelle të formen totalizuese të sistemit. Vepra e Aristotelit përfshin të gjitha fushat logjike, shkencat e natyrës si fiziken, astronomine, biologjine, psikologjine, metafizikën, etikën, politiken, pa harruar retoriken dhe poetiken e tij të famshme.

Ndikimi i tij ishte jashtëzakonisht i madh dhe i qendrueshem.

Historia e veprës se tij është e jashtëzakonshme. Pasi jetoi nje kohë te gjatë në Antikitete, ajo humbi pothuajse nga e gjithë Evropa si pasojë e migrimit të popujve. Vepra e tij u rikthye pas nje rruge të gjatë nepermjet Afrikës së Veriut, Spanjës dhe vendit te keltëve, në sate të dijetarëve arabë. Gjatë Mesjetës ajo ushtroi nje ndikim te fuqishëm, çka e bëri të hyjë në konflikt me mendimin e krishtere, gjersa më në fund, ne shekullin XIII, bëhet pjese e saj. Ne Kishen katolike, ajo u citua si diçka autoritare prej Thoma Akuinasit, "Doktorit ëngjëllor".

Aristoteli ka qenë mjeshter i mendimit racional. Kjo gje shpaloset te logjika, te kategoritë, te idetë e pergjithshme, silogjizmat. Në te njëjtën kohe, ai në mënyrë pastonante interesohet për konkruten, për të veçantën, per qeniet empirike individuale, per gjithçka qe ndeshet te përvoja. Ky polarizim i jashtem ndjehet gjithandej ne veprën e tij. Ajo ka vene në lëvizje rryma mendimi nepermjet habise qe shkakton problemi i marrredhemeve midis qenies konkrete të veçantë dhe konceptit të pergjithshem. Kete nuk

beset t'ide për një dualizëm të ngjashëm me atë që gjendet tek Platoni. Tek Platoni, kemi sende ndijore të cilat ekzistojnë në saj të presencës së tyre tek lide, dhe ekzistencën e botes së lideve. Ndermjet të dyjave, në një situatë dramatike, ndodhet njeriu. Ky është ai që quhet dualizmi platonian. Për atë shtrohet problemi ekzistencial njerëzor, ndermjet sendeve ndijore dhe lideve. Ky dualizëm ndodh tek Aristoteli, ku pohohet një dualitet i ndryshëm: e veçantja dhe universalja, konkretja dhe e përgjithshmeja, domethënë abstraktja. Ky dualitet e bën mendimin e tij tepër efikas dhe të fuqishëm.

Konceptet e reja

Në vazhdim të Aristotelit, dijetaret studiojnë sasinë dhe cilësinë e asaj që ekziston duke gjetur mbështetje tek kategoritë të cilat në përdorim për të menduar. Këto "kategori" janë *koncepte* që në një masë të rëndësishme kanë qenë futur në gjuhën teknike të filozofisë prej Aristotelit. Koncepte që sot na duken si të mirëqena shfaqen tek Aristoteli në risinë e tyre, ato kanë diçka aventuroze, sepse kanë të bëjnë me një fushë, ku përpara tij, mungonin nocionet. Kur e lexon atë, shpesh ndien se ai vë në provë fjalet e veta, se ai i kaht instrumentat e tij bashkë në shtjellimin që bën. Është i habitshëm ky aspekt i mendimit të tij në e shoqërojmë atë hap pas hapi ndërkohe që ai zbulon dhe i emerton konceptet dhe marrëdhëniet të cilat përgjatë historisë së saj, filozofia nuk do të rreshte t'i përdorë.

Shkencat merren me sasinë dhe cilësinë e sendeve me ndihmën e kategorive, ndërkohe filozofia deshiron të jetë *shkenca e shkaqeve të para* dhe *e gjërës si gjëra*. Le të provojmë t'i kuptojmë këto terma.

Çfarë do të thotë: "shkaqe të para"?

Një shembull. shkenca kërkon të gjejë shkaqet e shkrirjes së metaleve. Ajo përgjigjet: është nxehtësia. Cili është shkaku i nxehtësisë? Është zjarri. Dhe duke vazhduar kështu mund të ngjitesh deri në pafundësi në serinë e shkaqeve ku asnjë nuk është shkaku fillestar. Cili është atëherë shkaku i të gjithë serisë? Një pyetje e tillë që ka të bëjë me një shkak nuk mund të shtrohet: nuk ka shkaqe veçse në brendësi të një serie, nëpërmjet zinxhirit njeri pas tjetrit.

që është e mundur të bëjmë për të marrë një
koncept të saktë të kësaj gjëje. Jo vetëm kështu,
por edhe të shprehim në mënyrë të saktë konceptin
që kemi për të. Nëse kështu bëjmë, atëherë koncepti
që kemi për të është i saktë dhe i përcaktuar. Nëse
kështu bëjmë, atëherë koncepti që kemi për të është
i saktë dhe i përcaktuar. Nëse kështu bëjmë, atëherë
koncepti që kemi për të është i saktë dhe i përcaktuar.

Kështu kemi mbetur te ndodhja themelore e Aristotelit, ku
që të gjitha sistemet e tij duken të ndryshme nga vetë
vetja që zotëron qenie në mënyrë synon të kësaj gjëje në
vetë të gjithë që përmban në vetvete në mënyrë
realizuese ato. Gjithëkështu përpiqet të përmbajë në vetvete sa më pak
përpjekje të shprehjes (materie) dhe sa më shumë mundësi realizimi
(forme). Të gjitha qeniet priren të kenë sa më shumë mundësi
realizimi, përpjekje të shprehjes, qenie në vetvete, forme.

Ashtu siç është për Platonin vendimi i Erosit, për Aristotelin është
deshira. Por "kështu" është krejtësisht ndryshme të Platonit benet fja e për
Erosin njëherë tek Aristoteli, Erosi është me tepër se kozmiku, ai është
entellogjik.

Të rikthehem te koncepti i shkakut, atë që qendron te mendimi i
Aristotelit. Në kuptimin modern, termi i "shkakut" zbatohet në një seri
konkrete në të cilën çdo term është një pasojë e termit paraardhës
dhe shkak i termit pasardhës. Tek Aristoteli, kuptimi i kësaj fjale është
ndryshëm. Ajo që ai quan shkak të një gjëje, është në fakt një nga
kushtet e realitetit të kësaj gjëje. Të gjitha kushtet e realitetit të një
sendi quhen shkaqe.

Aristoteli dallon *katër shkaqe*: shkakun *material*, shkakun
formal, shkakun *eficient*, dhe atë që për të është me rëndësi shkak
shkakun *final*.

Të rikthehem shembullit tonë të bllokut të mermertit dhe të
statujes. Ai nuk duhet marrë në kuptimin e tij të parë, sepse atëherë
nuk do të na ndihmonte të kapim atë për të cilin benet fja e për
megjithatë mund të na vije në ndihmë imagjinata.

Ja pra, tek ndodhemi përpara një statuje që përfaqëson një njeri
bipar në kalë. Çfarë është shkakun i saj *material*? Domethënë materia
që kushtëzon realitetin e saj? Kushin material i realitetit të saj është
mermeri. Pa atë nuk do të kishim një statujë edhe duke pasur një

1. **Qëllimet dhe objektet e punës**
 Qëllimet dhe objektet e punës të përcaktuara në planin e shtetit, të bashkicës dhe të individit, të cilat shprehin dëshirën dhe nevojën për të bërë punë dhe të marrë pjesë në jetën shoqërore dhe kulturore të vendit.
 Objektet e punës janë të përcaktuara në planin e shtetit, të bashkicës dhe të individit, të cilat shprehin dëshirën dhe nevojën për të bërë punë dhe të marrë pjesë në jetën shoqërore dhe kulturore të vendit.

Por, e realizuar kete qe nje njeformim i caktuar i bashkmevet
niveleve te oreksionit koncepton nje forme, dora e tij kapri dante
pune te liden. Iletisa forma e zoteror materien. Ky qellim eshte qe
shkak vend, ntar i ekzistences se statuses. Sot, sociologjet dhe
vetem se nje fillim te g the keti procesi motivimin ne kuptim
te te tline te psikologjike. Pse pkeja e tyre eshte regresive
te lletrese. Ata nuk ka te beje me shkakun final te Aristotelit. Por
keje te fundit shkak final nuk ka te beje vetem me veprimet
te rezeve nje det ne strukturen e botes dhe te vete qeales. Te kjer
te qet te njezore kaptim, jane ontologjike shite peberese te qeales.

Tek Aristoteli forma quhet *eidos* është e njëta fjalë që ka Platon shkruar idene. Ekziston në të vërtetë një lartësi ndërmjet formës dhe materies dhe idesë së Platonit. Por ka gjithashtu një lartësi në themeloret e bërësive të dy nocioneve shpreh në *Phaedrus* dhe paron të kapshëm. Por ndërsa tek Platon, Ideja është përjetshme e palevizime, sublime, që ekziston në një lartësi në vetvete. Ndërsa Aristotelet ka një kuptim funksional, dinamik dhe procesual i kësaj zërit.

Për të kthyer teori të saktë si këto do të gjatë të tërësive të përpjekjes për të qenë diçka tjetër. Ngjashmësi për kriteret kaqet përdoret për aktualizimin e dëshur, ata bëjnë të kaluar nga papërcaktueshmëria të përcaktueshmëria, nga qenia e mundshme që na bëjnë vepur. Aristoteli zotëron një konceptim dinamik të *tyndax te natyres*. Natyra synon që, ajo dëshuron, ajo është përpjekje nga *tyndax* do të thotë dashuri, dëshirë. Në natyrë, vepron në lloj artit, ajo lloj atësie teknike e orientuar e qëllimshme që përpunon nga brenda materien. Për të qenë të saktë kjo është vetë natyra. Ajo i përket të njëjtit nivel gjerash sikurse të kuptuarit. Më së natyres dhe të kuptuarit nuk ka shprehje.

Ndodhemi kështu para një modeli mendimi krejt të ndryshëm nga ai i Platonit. Nëse Platoni ka qenë frymëzuar nga një model, ky ka qenë modeli i matematikës, me përkryerjen e vet të palevizshme. Barazia e përkryer e ekuacionit matematik korrespondon me përkryerjen e Idesë. Modeli i mendimit aristotelian korrespondon me saktë me atë të biologjisë, shkencës së jetës, ku mbretërojnë dëshira dhe qëllimi i fundit.

Në folem për dualizmin e Platonit, sendet ndijore dhe idete. Ato përbejnë në dy nivelet e qenies, ndarja e të cilave, që në atë kohë, u synua të kapërcehej filozof kishte. Në të kundërt, të Aristotelit, në gjejmë një shkallëzim të qenies, një interpretim hierarkik të natyres: materia e ngurtë, materia organike, organizmi i gjallë, në organizëm organet. Për hir të formës, organet përbejnë unitetin e qenies së gjallë. Kjo është forma që Aristoteli e quan *shpirt*. Ky term nuk është përdorur kurrë në kuptimin e tij shpirtëror, njerezor, ai shënon parimin e jetës që krijon unitetin e trupit të gjallë.

Gjatë gjithë hierarkisë së qenieve të gjalla në gjejmë në çdo shkallë që ngjitet gjithnjë e më shumë qenie në vepur dhe gjithnjë e më pak qenie në mundësi. Kjo shkallë është e prirur drejt mberritjes së qëllimit për të pasur gjithnjë e më shumë pavaresi. Sa më e lartë të jetë shkalla e organizimit - pra, sa më i madh është uniteti në pluralitet - aq më me forcë vepron shpirti. Forma zotëron materien, ajo hedh tej papërcaktueshmërinë.

Të natyra e gjallë në fillim bëjnë pjesë bimët. Ata zotërojnë funksionin e të ushqyerit. Ato huazojnë materien nga mjedisi, të cilët

Sikurse Platon, Aristoteli planon te adeine shtate te reja te perfaqes te organizmit te shtetit. Por te Aristotelit, qenia njerezore i madh shembujsh te marre nga realiteti te cili i jepet se shteti eshte e pershtatshme per te bere ne nje shtate te dhe te perbidhe nje problemi te dhene. Ai analizon strukturat e ndryshme dhe te mundshme te shtetit dhe format e qeverisjes dhe perfaqet te rrethre qe aneje mundesite, perpresite dhe papershtatshmerite. Aristoteli, nje politik ka ruajtur rëndesne e tij deri me sot. Sipas Aristotelit, qenia njerezore eshte nje *zoon politicon*, "nje kateshe politike". Ky nuk do te thote qe cdo njeri duhet te behet politikan.

Kjo do te thote qenia njerezore eshte nga natyra e vet anetar i nje shoqerie te organizuar i nje *polis*. *Polis* shenoi nje "qytet shtet". Qenia njerezore eshte, o prej ndonje faktori te rastit (per shkak te disa rrethanave), por nga vete thelbi i saj ne saj te asaj qe eshte), *nje qytetar*. Gjithashtu per te, problemet e shtetit nuk jane anesore apo te rastit, por i perkasin atij si njeri.

Ne syte e Aristotelit, ajo qe do te perfagesonte te perkyeren nuk do te ishte as individualisti per te cilin shteti nuk do te thote asgjë, as anarkisti qe nuk pranon asnje lidhje, asnje rregull dhe asnje detyre, i cili pavaresi qan arbitraritetin e kulluar dhe te thjeshte. Njeriu eshte nje *zoon politicon* dhe lidhjet e tij me nje shtet jane elemente perberese te vete thelbit te tij. Por *polis* nuk eshte nje e dhenë e thjeshte e natyres. Nепërmjet tij rimerret në shqyrtim e gjuhe problematika politike. Në gjirin e polisit, dani nje dajtar parasysh të gjitha permasat njerezore. Ne nje shtet te percaktuar qarte, me qytetaret e tij te mesem ashtu sic jane ata shtrihen me terma konkrete ne planin real te gjitha problemet politiko etike, dhe synohet per te gjetur nje ekuilibër midis kerkesave te shtetit te ndryshme, madje edhe kontradiktore. Ideja e ekuilibrit eshte keta vendimtare.

Per Aristotelin te dyja kerkesat ajo e nje ekuilibrit dhe ajo e nje perpjekjeje drejt, i per te jane qendrore. Per rmedhoje as ne etike as ne politike, nuk ekziston ndonje nivel statik, qe do te mund te arrihet njehere e pergjithmone. Duhet qe te synojme pa pushim per te realizuar shkakun final, te jemi perhere "ne veprim", por per asnje

që nuk duhet të heqim dorë nga fakti i stabilizimit të tyre në nivelin e kësaj hierarchie. Të tjerët mund të dyshojnë për kontaktin e tyre me situatën reale.

Aristoteli sikurse Platoni i jep një rezedë të madhe për artin e sapotit Alb. të gjitha sipas tij kjo realizohet nepermjet poezisë në këndërshtam me atë që thoshte Platoni që - duke qenë vetë poet - heqet moshesat ndaj poezisë dhe dente ta perzinte poetin në Republika e tij. Per Aristotelin tragjedia është para se gjithashtu që luajn një rol të rëndësishëm në qytetin-shtet. Në sytë e tij tragjeditë e mëdha janë shfaqje pastertimi shpirtëror, dhe shkaktojnë atë që ai e quan *catharsis*.

Publika që ndjek zhvillimin e temës tragjike, përjeton me forcë në fundin e saj tragjik, madheshinë dhe vogëlsinë e qenies njerëzore. Nepermjet krizës tragjike, çdo spektator në veçanti, dhe të gjithë së bashku kalojnë në një pastrim shpirtëror (*catharsis*), që çliron shpirtin e tyre nga teprimet e ndjenjave dhe nga turbullimet që mund të lindin aty.

Ky pastrim është me shumë shpirtëror sesa psikologjik, është me shumë me shkarkim sesa një kult. Njeriu kalon një krizë, ai ndjehet i pastruar - perulet përpara zotave. Nga kjo ai nuk ndjehet shkaterruar - në të vërtetë atij i takon të dyjë të perulet ndaj fuqisë hyjnore.

Në njëfarë kuptimi gjatë një shfaqjeje tragjike, në kulmin e krizës spektatori provon të vetja perputhjen e aktivitetit intensiv me paqen me të perkryer dhe kështu, pasi ka lënë pas, turbullimin e pasioneve njerëzore - për një çast, arrin qetesinë hyjnore.

Dëshira dhe kenaqësia

Na duhet të kthehemi përseri tek ideja aristoteliane e levizës. Në kemi folur për hierarkinë e qenieve, të cilat aspirojnë në çdo nivel për më tepër percaktueshmëri, për më tepër qenie në veprim, për dëshirën që ato kanë për të kaluar nga qenie në mundësi në qenie në veprim. Çdo qenie synon të përmbushë atë që ajo është e aftë të realizojë, pra të kalojë nga mundësia në veprim. Aristoteli shpjegon që kjo dëshirë, e cila gjallëron gjithë shkallën e hierarkisë së qenieve, gjendet e kurorëzuar të kenaqësia. Një qenie ndjen

ke qajet n'kohen kur v'lezh n'kohen t'atë. I thotë se k'lezh t'atë kur qajet v'lezh t'atë t'atë kur qajet v'lezh t'atë. Në kështu e përjetshme gjithëkron për natyrën.

Te filozofia e Aristoteli kjo dëshinë e përjetshme e natyrës në dech të kësaj *shprehjeje* se përjetshme. Zakonisht është vënë re mendimet se e përjetshme edhe kur nuk rritet te pafund në të përjetshme është akohore. Matematikë e gjeometrisë janë akohore, ato nuk rriten shprehjen kohë. Aristoteli nuk merret kështu, duke treguar procesin e ndryshimit pa fillim dhe pa fund të të gjitha sendeve, ai ben të shfaqet ideja e kësaj kohë te përjetshme. Ajo nuk është një kohë e papereaktuar që hapet drejt se kaluarës dhe drejt se ardhmës, natyra e saj është e ndryshme, sepse në themel, ajo varet prej "motorit të parë", për të cilin do të flasim. Këtu shihet edhe njëherë se Aristoteli nuk është klasifikuesi statik siç e përshkruajmë disa. Në këtë sistem, levizja, ndodh et gjithandej. Në fund të fundit, duhet pafund të kete aty *nje motor te pare*.

Per greket krijuesi nuk ekziston. Ata nuk e shtrijne problemin e fillimit të botes. As Aristoteli, nuk e shtron, nuk ka krijim *ex nihilo* duke u nisur nga hiç. Në të kundërt, tek ai gjendet nocioni i origjinës së levizjes, i motorit të parë.

Pikërisht këtu do të kapej me vone mendimi i krishtere.

Motori i parë dhe akti i kulluar

Ideja e motorit të parë shtron përpara shpirtit n'erezor një nga problemet e mëdha tek të cilët ai ndeshet me kufizimet e veta. Si mund të konceptohet ky motor i parë, që ben të shpërthejë të gjitha levizjet e tjera pa qene vetë ne levizje, përderisa vete ai nuk rrjedh nga diçka tjetër?

Aristoteli na thotë se ai është i përjetshëm, çka nënkupton se nuk ka një fillim në një çast të caktuar kohor. I përjetshëm për me tepër do të thotë që në çdo levizje është ai që leviz, dhe që në të njëjten kohë i kapërcen të gjitha levizjet.

Kjo është arsyeja përse filozofia e Aristoteht është filozofi e *vetvetishmësis dhe e transhëndencës*.

Motori i parë është ne kohë, por nuk është kohë. Ai është një, i pandashëm, pa hapësirë, pa permasa. Përse? Sepse është e

që veçitë e kësaj të veprimi i detyron të jetë i përkrahshëm nga të tjerët. Njeriu nuk është i aftë vetëm që të jetë i mirë, por edhe të jetë i keq, të mos e kuptojë të mirën dhe të keqen. Veprimi i keq i njeriut nuk vepron si në Aristotelin që është shfaqur që kur është bërë i keq. Veprimi i keq i njeriut është i keq vetëm si për të keq, por edhe si për të mirë. Njeriu është i aftë të kallajrë nepërmie, lypset res dhe kështu të jetë i keq, edhe forma që realizohet në vetvete. Në këtë mënyrë Aristoteli shprehur diçka shumë nepërmie që në tërësi është i keq për të mirë shihet.

Po në të dytë janë portaguesorë në këtë mënyrë. Ajo më të gjatë në një mënyrë të takon vendin e vet, ky vend i perspektivës nuk është i keq, por i keq ekstrem. Njeriu mund ta mendojë natën e keq, ende të kulluar, ajo është tepër e papërcaktuar, atëherë më të mirë të veprimi në kallaar mendimin e mendim të sipse atë është i keq për të mirë të keq. Ai nuk i kap dot ekstremet. Njeriu është qetë e masës së duhur. Virtyti i tij nuk duhet të shprijë drejt absolutit, por drejt masës. Masa e duhur nuk është më, por është ajo që në ilmon njeriun për të kaptaar se ekstremet janë të paarrtshme për të. Megjithatë i prirur drejt se portajmes, atëherë se vendi të mirë është të ekstremet. Njeriu mund ta çojë jetën e tij në ekulibër të mirë një jetë njeri duke i mbetur besnik dhe njeri të tij në jetë të mirë. Prej kësaj kaptohet adminimi i Aristotelit për të mirë të keq. Tragedia denotkon teprimet e njerëzve. *Libri i keq i keq*. Duke i kaptaar pasojat e kësaj teprimi deri në ekstrem, atëherë çon i keq veprimi që u takon dhe domosdoshmërinë e përuljes para absolutit.

Nëse kjo teori e dy shkollave të mëdha të mendimit të shekullit të XVIII dhe XIX, që ka qenë e rëndësishme për zhvillimin e mendimit të shekullit të XIX, është e vërtetë, atëherë kjo teori e dy shkollave të mëdha të mendimit të shekullit të XIX, që ka qenë e rëndësishme për zhvillimin e mendimit të shekullit të XIX, është e vërtetë.

Nëse kjo teori e dy shkollave të mëdha të mendimit të shekullit të XIX, që ka qenë e rëndësishme për zhvillimin e mendimit të shekullit të XIX, është e vërtetë, atëherë kjo teori e dy shkollave të mëdha të mendimit të shekullit të XIX, që ka qenë e rëndësishme për zhvillimin e mendimit të shekullit të XIX, është e vërtetë.

Nëse kjo teori e dy shkollave të mëdha të mendimit të shekullit të XIX, që ka qenë e rëndësishme për zhvillimin e mendimit të shekullit të XIX, është e vërtetë, atëherë kjo teori e dy shkollave të mëdha të mendimit të shekullit të XIX, që ka qenë e rëndësishme për zhvillimin e mendimit të shekullit të XIX, është e vërtetë.

Secili nga të dyja shkollat perpunon një teori që para se të jetë e therretarës morale. Behet fjalë për të mbajtur një qendrim përballë të vërtetës, përballë dhimbjes dhe vdekjes. Mesimet teorike të këtyre shkollave të mëdha të mendimit të shekullit të XIX, që ka qenë e rëndësishme për zhvillimin e mendimit të shekullit të XIX, është e vërtetë.

... dhe kështu, të tjerët të tregojnë se si të përdorim këto
... dhe kështu, të tjerët të tregojnë se si të përdorim këto
... dhe kështu, të tjerët të tregojnë se si të përdorim këto
... dhe kështu, të tjerët të tregojnë se si të përdorim këto

Doktrina epikuriane realitetin e jetës e përcakton si *ataraksia*,
ose "qetësi" e cila përmban tërësi të mirave dhe të këqijve të
domosdoshme për kërkimin e së vertetës. E cila është *ataraksia*,
domethenëse teoria mbi të cilën janë vlerat e zbatimit të natës il-
lregat e preses se parë. E treta me e rëndësishme është asgjë e
ekzistencës së dy të tjerave, është *morale*, e përcaktuar nga matje
dihen ndëkar në jetë dhe që na jep mjetet për t'i rritur.

Qëllimi i filozofisë së pas epikurianeve - i miratit të ndriçuar
nga kanonika dhe fizika -, është që të ndihmojë njerëzit për të gjetur
lumturinë. Ajo që ata quan a lumturi ishte përpara se gjithashtu qetësi
e shpirtit. Tërë synimi ishte për të pasur një gjendje të brendshme
paqeje, qetësie, që epikurianet e quanin *ataraksia*. Ataraksia ishte e
kanderta e mosperfilljes, apo e një qëndrimi moskokeçares. Ajo
mbeshtetej te një *paupertas* rrenjesore e brendshme që mund të
paraqitej si dhe ndaj gjithë burimeve të kenakesive. Pika qendrore,
është mospranimi për t'u nënshtruar diçkaje, cilado qofte ajo. Të
jesh i varur nga një kenaqesi - jo vetëm nga droga - do të thotë të
jesh i dobët ndaj realitetit të jashtëm, do të thotë të rrezikosh paqen
tendë të brendshme, pra dhe lumturinë tendë, nga një prurim
kercenues; sepse çdo gjë që është e jashtme, dhe ne jemi përpjekur
t'i nënshtroni, mund të na merret.

Per të arritur këtë paqe, këtë "lumturi", duhet që të kemi një ide
te sakte të natyrës në gjirin e së ciles ne jetojmë dhe të ligjeve që na
udhëheqin. Cila është pengesa kryesore që nuk na le të jetojmë në
qetësi, të jemi të lumtur? Është frika. Cilat janë frikerat kryesore që
na pengojnë të jemi të lumtur? Epikurianet përgjigjen: *frika ndaj
zotave dhe frika nga vdekja*.

Duhet pra, që me ndihmesën e kësaj teorie, të përpunohet një
fizikë, e cila të bëjë të mundur mposhtjen e frikërave ndaj zotave
dhe të frikës ndaj vdekjes. Epikurianet krijuan një teori të universit
dhe të natyrës që mbështetet mbi një princip të dyfishë: asgjë nuk
vjen prej asgjëse dhe asgjë nuk humbet në asgjë. Ky parim i
përbahet identitetit të qenies. Asgjë nuk vjen nga asgjëja në fakt,

...nëse nuk ka asnjë vend për qdo lojë. Nëse nuk ka asnjë vend për qdo lojë, atëherë nuk ka asnjë vend për qdo lojë. Nëse nuk ka asnjë vend për qdo lojë, atëherë nuk ka asnjë vend për qdo lojë. Nëse nuk ka asnjë vend për qdo lojë, atëherë nuk ka asnjë vend për qdo lojë.

Në këtë shtet mekristian, ka shumë të shtëpë të cilat nuk janë të shëndetshme si mënyra e jetës dhe shëndeti i tyre. Nëse nuk ka asnjë vend për qdo lojë, atëherë nuk ka asnjë vend për qdo lojë. Nëse nuk ka asnjë vend për qdo lojë, atëherë nuk ka asnjë vend për qdo lojë. Nëse nuk ka asnjë vend për qdo lojë, atëherë nuk ka asnjë vend për qdo lojë.

Epikurianet kanë pranimin se ekzistojnë *rrezatime* të prodhuara nga të gjitha trupat. Këto rrezatime, ata konsiderojnë si *gënjime* të trupave, njëfarë lloji imazhesh të ngjashme me trupat, por shumë më të imet sepse janë formuar prej atomesh me të rumbullakët, me të sheshtë, me të vegjël dhe me të levizshëm sesa trupat. Këto imazhe me të imeta të trupave çirtohen prej tyre, ato notojnë në njëfarë menyre në hapësirë dhe vijnë e prekin organet tona të ndijimit. (Mund të nënvizohet sesa shumë është e ngjashme skema e këtij shpjegimi me atë të nervit optik në të cilin ka jenc mbresë rrezja e dritës). Këto imazhe në mënyrë, këto rrezatime që prodhohen nga objektet, sipas epikurianëve, vijnë e prekin organet tona të ndijimit prandaj është kjo arsyeja që ne kemi përfitime adekuate të realitetit. Rrezatimi ka të njëjten natyrë me atë të objektit prej të cilit vjen. Në i lidhim rrezatimet me mënyrën tjetër dhe arrijmë kështu të krijojmë për veten tone një imazh të universit.

Te vijmë të përsërisht e një përshkrimi të tillë të natyrës vullneti për të mposhtur frikën prej zotave dhe prej vdekjes.

Është e qartë se duke u nisur nga një "fizikë" si kjo, nuk ka më asnjë arsye për t'u druajtur zotave në fakt gjithëçka që ndodh në botë është e sunduar nga një demosd mekanike. Nëse nuk ka asnjë lloji qellimi, as për të mbrojtur e as për të ndeshkuar. Ajo nuk le vend për zemerim, apo prishje humori të zotave. Sado e tmerrshme të jetë një katastrofë natyrore, ajo shkaktohet pa nderhyrjen tone me të vogël. Zotat, pra, nuk janë qenie për t'i pasur frikë. Disa epikuriane kanë zhvilluar një lloji miti të zotave. Ata i kanë konceptuar zotat sikur qëndrojnë diku, shumë lart, midis yjeve, të shpëputur nga gjithëçka

... Kështu mund të shprehim se në të
... dhe në të njëjtën kohë, për të përdorur fjalën
... në kërkim të vërtetës. Në të njëjtën kohë
... për të shprehur përvojën e tyre të jetës
... dhe në të njëjtën kohë, për të shprehur
... të jetës së tyre të përdorur.

... Sepse, siç thotë Lukreci, "në të njëjtën kohë
... Sepse, siç thotë Lukreci, "në të njëjtën kohë
... dhe në të njëjtën kohë, për të shprehur
... Atëherë, siç thotë Lukreci, "në të njëjtën kohë
... vdekjes për të shprehur përvojën e tyre të jetës
... kërkim të vërtetës. Në të njëjtën kohë, për të shprehur
... eshte kështu se vdekja ne nuk je me me. Në të njëjtën kohë, për të shprehur
... them se vdekja nuk je me me.

Kështu kemi një skemë intelektuale dhe të përvojave të jetës
... dhe në të njëjtën kohë, për të shprehur
... ose në të njëjtën kohë, për të shprehur
... pyetjeve, epikurizmit, perikundit, e gjeje shprehim kërkim
... sa në të njëjtën kohë, për të shprehur
... radikale në të njëjtën kohë, për të shprehur

Poema e madhe didaktike e Lukrecit, megjithatë nuk
përbahet kësaj qelësie të pashprese. Ajo është plot me prirje dhe
me shprehje për diçka me të mirë. Vetëm se kjo prirje nuk është as
tetare as edhe metafizike. Për çudine tonë, në këtë filozofi të parë
mekaniste të natyrës në gjejmë gjithashtu, teorie të parë të
evolucionit dhe të progresit njerëzor. Ky progres nuk ka ardhur në
sajë të një Providence, apo në sajë të një hyjnie siç do të ishte
Veprimi i kulturës, as në sajë të një lëvizjeje që do të lejonte që bota
të të shkohej drejt kundërimit të lideve. Jo, ideja themelore, është se
në një univers të jetës mekanist, njeriu është i aftë të bëjë përparime.
Në librin e pestë të poemës së tij Mbi natyrën, Lukreci skicë
historinë e përparimeve të bërë nga njerëzit, qysh nga epoka
prehistorike ku të jetoje do të thoshte lutje, rrezik, perpleksitet
mënyrë të përparimit në qytetimin bashkëkohor të tij. Në këtë
vepër, qytetimi shfaqet si një proces pozitiv, që dallohet qartë nga
arritjet me të vëmendje, që u kanë sjelle dhe vazhdojnë të sjellin
një lloj gënjeshtrë të me shumë liri. Ky vizion epikurian i historisë

kye vlerë në vete nëpërmjet ardhurisë së zotëve të
nënditë dhe për të cilat moshë e artë adhuratë në vlerë të
njerëzve në orë të legendave dhe duke bërë një gjë të
njerezit nuk bëjnë gjë tjetër veçse zhytet për të e në poshtë.

Mund të moshës së largët të artë të harruar Laktia, kudo se
muntë e progresit. Të shite e vertete, bota nuk ka që të bërë për ne, por
ne kemi mesuar që të marrim pjesë në pjesën tona dhe ta pershtim,
çer në një tjetër masë për qelime të tona. Të andesh, thotë Laktia,
nuk është ndonjë lumturie e vëra. Duke ardhur në bote të mënjana qan
por me vete, qenia njerëzore meson t'i vete në shërbim të vetes
sendet që ekzistojnë në bote, në të njëjtën kohë që kërkon të arrijë
për veten e vet pavarësi e qetë, ku gjë njëkohësisht d'një tjetër dhe
lumturinë e tij.

Njeriu do t'i kërkojë kenagesitë. Por nëse progresi dhanë që ne
te njëjtën kohë t'i sigurojë atë qetësi e shpirtit, kjo nënkupton se
dëshirat që kërkon të realizojë nuk duhet ta vete poshtë. Përpara se
gjithash atë dhanë të mbetet zot i vetvetes në mënyrë që as e dëshirë
te mos arrijë të turballojë shpirtin e tij. Pra, epikurianet nuk
predikojnë asnjë pranim të vetvetes për arsye morale. Asketizmi
është i vlefshëm vetëm kur përberë kështu për realizimin e pavarësisë.
Atë që dhanë të mesojmë është të imponim dëshirat dhe
kenagesitë të jem zot të zhydhjeve që kemi bërë dhe të zgjedhim
kenagesitë në të thjeshtë, sepse sa më shumë të tërë të kjo përkaara
atë që me tepër mbartan në vete të keqja dhe shqetësim. Të jesh
i kënaqur me pak, të mjaftohesh gjatë e me shumë me veten
tënde e gjitha kjo do të thotë t'i arritësh pavarësi të qetë. Të
jetosë pavarësi dhe pa frikë është në fund të fundit për epikurianet,
kenagesia më e lartë.

Të dituri është i lumtur dhe i sigurt për lumturinë e tij, sepse ai
nuk i druhet asnjë hambjeje. Ai nuk u ndrahet as tanit të botes, as
zotave, as vdekjes.

Në do të shohim që, megjithë kur dëshirë e theksa mesim,
Shkolles epikuriane ishte shumë me tepër në harmoni me atë të
Sokolës stoike, se sa duket në mënyrë të parë. Sepse, atë që
porositte kjo shkolle ishte një lloj asketizmi pa pranim një
asketizem të lehtë, i mençur dhe i ekuilibruar i qytetëtar, nëse mund
ta thosha -, që siguronte qetësi.

STOIKE I (Shkola e Hiper)

Shkola e Stoike ka qenë një nga shkollat më të njohura të antikitetit dhe të mesjetës.

Shkola e Stoike është një shkollë e filozofisë që ka qenë e njohur që nga antikiteti dhe mesjeta. Ajo ka qenë e njohur për idetë e saj të rëndësishme të natyrës, moralit dhe politikës. Shkola e Stoike ka qenë e njohur për idetë e saj të rëndësishme të natyrës, moralit dhe politikës. Shkola e Stoike ka qenë e njohur për idetë e saj të rëndësishme të natyrës, moralit dhe politikës. Shkola e Stoike ka qenë e njohur për idetë e saj të rëndësishme të natyrës, moralit dhe politikës.

Shkola e Stoike ka qenë e njohur për idetë e saj të rëndësishme të natyrës, moralit dhe politikës. Shkola e Stoike ka qenë e njohur për idetë e saj të rëndësishme të natyrës, moralit dhe politikës. Shkola e Stoike ka qenë e njohur për idetë e saj të rëndësishme të natyrës, moralit dhe politikës. Shkola e Stoike ka qenë e njohur për idetë e saj të rëndësishme të natyrës, moralit dhe politikës.

Struktura e doktrines stoike është e ngjashme me atë të doktrines epikuriane. Ajo gjithashtu përbëhet nga tre pjesë: logikë, fizikë dhe etika. Logjika është më e rëndësishmja. Ajo ka të njëjtin qëllim, të cilin e arrijmë si të jetojmë në mënyrë të pershtatshme. Në të, gjithçka e cila nuk është me natyrë morale, shërben në të vertetë për të përfituar moralin. Pra, në doktrinen e stoikeve *moralit* (etika) është thelbësor. Edhe këtu gjendet një *logjikë* (ose teoria e njohjes), një *fizikë* (ose teoria mbi natyrën), prej të cilave arrihet të nxirren përfundime për sa i përket një sjelljeje të drejtë të njerezve.

Logjika stoike është komplekse. Në nuk do të qendrojmë veçse në një element të vetëm, tek ai që e quajmë *perceptum* kuptues. Kjo gjë është një mbresë e qartë, të dukshme, të krijuar në shpirt për serdheve. Në sajë të qartësisë që ka, kjo mbresë fiton rëndësi dhe shpirtit, eka hedh bazat e dijes dhe të shkencës.

Ne kuptojmë se "Zoti" dhe "Zotia" nuk do të jenë përfaqësues
të asnjë "Arësoshërie" dhe "qytetshmërie" në kuptimin
etimologjik të brendshëm, nuk përdoren këto emra
si "Zot" dhe "Zotia" ashtu edhe për shkak të supozimit të
përbashkët të këtyre që në fakt nuk tërheqin asnjë
vetëdijim nëpërmjet kësaj thirrjeje në universin sapient, hyjor
etj. Kështu është "Zoti" dhe "Zotia" është gjithëkështu një
sipas shkolles do të "Zoti" nuk është jashtë realitetit, nuk ka
një realitet që nuk i përket "Zotit". "Zoti" dhe "Zotia" nuk bëjnë
asnjë sendeve dhe rregullat që tashmë në një të tjerë janë më të
vështira. Për këtë arsye zinxhiri i shkaqeve nuk i përket rastit
por "Zotit".

Ne zëvendësojmë kësaj filozofie ka një lloj admirimi, për rregullat
natyrore dhe për fatin. Në të vërtetë, fati dhe rregullat natyrore
përputhen dhe krijesishit me njëri-tjetrin. Për këtë arsye fati dhe
Providence atë që kandërrohen njëri-tjetrit, por impleksen mes tyre.
Asve, a e ve vet shme hyjnore i drejton të gjitha sendet sipas
nënshtrimit të shkakut final. Shkakut final lind shkaqet e veçanta
dhe të gjitha, konvergjojnë drejt asaj.

Cu është vendi që i lhet *hyjse* në konceptimin stoik? Në këtë
përke moçet vazhdimisht një lloj ambiguiteti. Deri ku shtrihet liria
e njerezve për të vepruar dhe cilët janë kufijtë e saj? Stoikët thënë
në të është e arsyeshme hyjnore. Liria njerezore duhet të ekzistojë
saktësisht tek Herakliti, njëri është i aftë të mbajë lidhjen midis zotit
të brendshëm dhe atij që gjalleron gjithë universin dhe të
të tjerët arsyes kozmike. Liria dhe nënshtrimi përputhen në përputhje
e lirë për me të mirën. Në e gjejmë të shprehur shumë here, në formë
të ndryshme dhe me thekse të ndryshme, këtë levizje mendimtare
filozofet me të mëdhenj.

Në levizje të tilla është ajo sipas së ciles liria nuk është një
zgjedhje arbitrare. Në fund të fundit, ajo qëndron në pranimin e një
domosdoshmërie të përkryer dhe në nënshtrimin ndaj saj.

Ne prekëm kështu para se ta analizojmë moralin e stoikeve
problemin e veçanësisht. Në një doktrinë si ajo e Epikutit, ky problem
nuk shtrihet. Gjithëkështu varet nga rasti, (apo nga domosdoshmëria
mekanike), nga goditja reciproke e atomeve. Nëse e kësaj
vullti ekzistojnë, kjo shpjegohet fare thjesht nga funksionimi

shkollën skeptike, e cila nuk e ka asnjë prejzgjellje të vërtetë të mendimit të njeriut. Në fakt, kjo shkollë është e kundërta e asaj që kërkon të shprehë vetëveten në mënyrë të drejtë. Në fakt, kjo shkollë është e kundërta e asaj që kërkon të shprehë vetëveten në mënyrë të drejtë. Në fakt, kjo shkollë është e kundërta e asaj që kërkon të shprehë vetëveten në mënyrë të drejtë.

Një shembull pas Dostojevskit ne nuk mund të jemi me detyrë. Le të arrihemi të kuptojmë në mënyrë të saktë se cilës detyrë duhet të vëmendshmërisht sikur për të nuk mund të jesh aspak një qen i mjerzore. Ne nuk mund ta mohojmë këtë trashëgimi. Megjithatë edhe pa bërë pjesë në doktrinat e stoikeve, ne mund të gjejmë vazhdimisht ata kuptimin e madhështisë i mjerzore, të rimorsojmë se si duhet ta mendojmë dhe nxjerrim të shprehur, se si madhështia mjerzore duhet të behet për ne një normë, pa dyshim e paarritshmë, por që nuk duhet të harrohet kurrë.

Jam një veshtrim të shpejtë mbi *Shkollën skeptike*. Pas doktrinave të mëdha të Platonit dhe të Aristotelit, pas gjithë asaj larmie filozofish të ndryshme apo edhe të kundërta, erdhi një çast kur mendimtarët filluan të *dëshmonin* a është e mundur në përgjithësi të njihet diçka? Skepticizmi, u bë një qëndrim i matur i shpirtit dhe nderto, teorinë e vet. Njeriu kërkohej të ishte i hapur në dyshimet e veta. Habi filozofike mrekullohej me shumëlloshmerinë e vet.

Epokat e këtij lloji nuk lindin sisteme të mëdha. Por ato janë si kripa e historisë së filozofisë, mbushur plot pyetje të thella. Askush nuk mund të jetojë vetëm e vetëm brenda dyshimit. Kjo është arsyeja që brenda dyshimit ka një shigjetez që rive pa pushim në levizje arsyetimin filozofik dhe e detyron atë të shkojë me larg. Përfaqësuesi më i madh i Shkolles skeptike është *Pyrrhoni i Elisu* që jetoi në shekullin IV p.e.r. në Greqi. Montenji i referohet shumë shpesh atij dhe "pyrrhonizmi" është bërë një koncept filozofik.

Në fund të Antikitetit, bota greko-romake u tregua veçanërisht e ndjeshme ndaj ndikimeve më të ndryshme orientale, çifute, por mbi të gjitha ndaj ndikimeve me frymëzim mistik. Këtë është ndikuar filozofia e quajtur *helenistike*. Këtu na duhet të përmendim emrin e Plotinit. Në këtë veper që me qëllim është lenë e paplotë, nuk do ta zhvillojmë mendimin e tij, por duhet të përmendim

ka mblidhjen e vepres se tij. Influenca e mendimit te tij, ku per rritjen e korrente te ndryshme te epokes, eshte ndare ne meny te ndryshme gjate shekujve.

Gratias tu ka a dhur çasti te permendim boten e mendimit dhe te lese te krijuar ne shekujt e pare të eres sone nga filozofe greke dhe te krishtere si *Klementi i Aleksandrisë*, *Origeni* dhe shume te tjere. Ne do te mjaftohemi këtu vete n sa per t'i permendur, duke iu permbajtur karakterit te kety libr, zbrazetite e te cilit do te jene te gjera dhe te shumta.

Aj s'është kurrë në një kohë këtu ishte e vështirë të bëje diçka tjetër, por tani që të dyja fjalat janë të njëjta, kështu që tani është e mundur të bëje diçka tjetër. A t'kujtohet 354 në Afriken e Veriut në të cilën ishte e vështirë të bëje diçka tjetër për jetare. Si tregon vete ai në *Rudimentum* të fjalës tjetër në të cilën do të jete të shihur. Megjithatë na flet se imë sipas të cilës se kështu është në ndikimin e veprave të Ciceronit dhe tjetër të shprehur.

At konvertetet papritur në moshën tridhjetë e tre vjeçare, i bashkëkohshëm me vatesh studiimi të filozofisë. Agostini pohon se konvertimi i tij në krishtianizëm kishte qenë për gatitarr tek ai nga Platonin, pastaj nga Plotini. (Ai nuk është i vetëm, siç e kemi parë më parë, që ndryshimin e bindjeve të veta filozofike ia ka atribuuar ndonjërit të Platonit. Në të vërtetë nuk është e mundur të "mitohet" në vetvete perceptia e mendimit platonian pa mos i hapur para botes së përtejme. Një pohim tepër thelbesor i krishtianizmit thotë: "Mendimi i vërtetë është i krishterë".)

“Mbretëria ime nuk është e kësaj bote”. pohim që ka parasysh një bote tjetër. Përkrah një levizje e tillë e shpirtit, që kalon nga ajo që na është dhënë drejt asaj që nuk na është dhënë, e shtrir lexuesin e Platonit të realizojë endrren e vet, duke u ushtruar vazhdimisht në idene e botes së përtejme, fale një vajt e-ardhjeje paadryshueshme ndërmjet botes sone ndijore dhe realitetit të lartë. Dialoget platoniane mund të konsiderohen si “ushtrime shpirtërore”, që sapesh përgjithsin konvertime fetare.

Az istinë vdiq me 430. Ai ishte peshkop i Hipponit. Veprat e tij
ne të njohura janë *Qyteti i Djalit* që është një përpyetje për
përfundimin e krishtianizmit nepermjet historise, dhe *Refutimi*, një ma-
teks i me të shkelqyera që ekziston ne filozofi, por që nuk ofron
asnjë sistem asnjë paraqitje sistematike të një dëgjese

Agostini shkëlqon opusin e tij të veçantë të teologjisë së krishterë, në të cilin ai vërtetë përdor filozofinë e Aristotelit dhe të Platonit dhe u përball me problemet e filozofisë dhe teologjisë. Zbulon hipotezën e re mbi besimin.

Agostini dhe Shen Agostini shkëlqojnë ndërmjet filozofisë antike dhe krishterizmit, ndërmjet filozofisë dhe teologjisë, ndërmjet filozofisë dhe teologjisë. Që në atë kohë problemet u shtruan ndryshe nga sa ishin shtruar më parë, ose të paktën me terma të ndryshëm. Edhe kur vete problemet janë të agjashme, mbi ta nuk hahet e njëjta erite. Mendimtari i drejtohet tani një përvore tjetër, ashtu si më parë tohet edhe autoriteteve të panjohura deri atëherë në filozofi. Teoria e tij duhet të përputhet me një traditë të caktuar, me një Zotësi. Edhe këtu, fatet edhe diçka tjetër: sipas së e konvertimit të saj të ar. Kjo filozofi kërkon me pak kohë racionale (kush i qartësohet), sa me pak është e sigurt në vazhdimësi me interjektat e aq me shumë naeshitetet në përvoren e përjetshëm nga shpirti dhe mendia. Zoti i asaj për të bërë që kjo përvore të ripërdoret nga eksperimenti asaj me pesë me të n. Adhe dhe një forcë me binaesë. Në filozofinë e kësaj filozofie, teoria është gjithnjë *ekzistenciale* sepse ajo i ka rrënjët në përvoren vetjake fetare të autorit, në përvoren e besimit të t.

Marrim një shembull: Jorhi e mrekullueshëm XI të *Requiem*. Te krijohet pershtypja sikur Shen Agostini kurrëset në një pyll të vargjer ku nuk ka hyrë asnjë qenie tjetër njerezore. Ai shtrën *problemën e kohës*. Dhe habitet për në koha është e katara e ardhmja dhe e tanishmja. Por koha e kaluar nuk është më, e ardhmja nuk ka ardhur akoma, dhe e tanishmja nuk është veçse një limit pikëshi që përet drejt zeros midis katyre të dyjave. Si ta kuptojmë këtë? Pra ku ndodhet "koha"? Ajo ka humbur, ajo nuk ndodhet gëkundi. Dhe mes kësaj kërkimi pa precedent, mes zhvlyes në diçka të vargjer, Agostini ndalet dhe i lutet Zotit: "Zoti im, me ndihmë, këtu nuk kuptoj gjë!" Ai mban gjellë vazhdimisht i dhjen mes atij dhe arsyesimit të tij racional, mes teorisë dhe përvores ekzistenciale të besimit. Vete arsyeja bëhet instrument ekzistencial dhe qartësia racionale bëhet një dhuratë e mëshirshme e Zotit. Për Agostinin sikurse për mendimtarët e tjerë të krishterë, shtrëhet problemi i raportit ndërmjet besimit dhe arsyes.

... dhe është e pamundur të nënkuptojmë se
kapim të vërtetë të kuptuarit. Kjo do të thotë se nëse
është e vërtetë se vetëm në kuptuarin e vërtetë të kuptuarit
është ajo që do të jetë e vërtetë dhe jo e thënë, atëherë kuptuarit
është ajo që do të jetë e vërtetë dhe jo e thënë.

Tek Augustin *absurdja* domethënë kontradiktoria dhe jo
te ende ashtu. Augustin rinerr një formë të teorisë së *non
habet se se esse divina*. Kjo do të thotë gjithçka që i bën
në të vërtetë logjikës sone për të se gjithçka është një e vërtetë
kontradiktoria që është hyjnore, ajo që ndodhet përtej, rezultati i crezon
të, për mëdanoje e kapercen logjikën tonë, nuk mund të reaktohet
në asnjë mënyrë tek ajo. Cila do të jetë, pra, shprehja e vërtetë
ndërkohë që njëzetit perpiqen ta mësojnë? Do të jetë pikërisht kjo
deshiri në perpiqjes logjike. E thënë ndryshe, hyjnorja mund të
nëndohet vetëm nëpërmjet kontradiktave, në formën e absurdes.
Absurdja bëhet kështu shenja e hyjnore. Por le të njohemi këtë
absurdja pranohet si e tillë dhe merr kuptimin e saj vetëm nëpërmjet
një mendimi që i nënshtrohet logjikës. Kontradikta është efektive
dhe bëhet reale vetëm nëpërmjet të kuptuarit dhe arsyes që e
kuptojnë dhe e hedhin poshtë. Ka njëzet që ndiejnë gezim nga
kontradiktoria dhe kenaqen me të, ajo nuk i shqeteson fare. Por sapo
ata heqin dorë nga racionaliteti, nga ky çast nuk ka më absurde,
kontradikta humbet drejtësinë e saj.

Edhe një herë akoma "Une besoj për të kuptuar". Për të kuptuar
çfarë? Cila është, pra, ajo që meriton të njihet me tepër se gjithçka?
Nga pikepamja e besimit kjo është fare e qartë, është Zoti.

Zoti është "objekti" i parë që besimi, i ndaluar nga mendimi
racional, perpiqet ta kuptojë. I lidhur me çështjen e tij, në fillim janë
grykimet negative që imponohen: nuk ka asgjë që të jetë mbi Zotin,
nuk ka asgjë që të jetë e hjaaj për Zotin, nuk ka asgjë që të ekzistojë
pa Zotin. Me pas, atij mund t'i jepen të gjitha cilësitë morale:
drejtësi, mirësi, mençuri. Si pasojë atij mund t'i nënhen të gjitha
vetitë metalizike: i gjithëpushtetshëm, i kudondodhur, që i detyrohet
gjitha, i përjetshëm. Të gjitha këto cilësi dhe veti se bashku përbejnë
thelbin e tij, qenien e tij. Por edhe duke thënë këtë, personi nuk është
thënë gjë: në të vërtetë këto fjale ndryshojnë kur i përdor për Zotin.
Për shembull kur flasim për gjithëfaqishmerinë e Zotit, fjala

...dhe meqenese nuk ka asnjë funksion të veçantë në vetvetenë. Kjo ka qenë brendesia e Zotit. Është e qartë se kuptimi i kësaj është se Zoti që është Një, të jetë në të njëjtën kohë edhe tri. Kështu, çfarë e frutitetit bëri të kuptueshme njërit tjetrit, jo të ndryshueshmë. Aqsahtu ka gjetur kështu shtatë përzierje të kësaj në interpretim historik të Trinitetit.

Triniteti mund ta luajë këtë rol vetëm në rast se uniteti i vërtetësia janë me të vërtetë të pranishëm. Në këtë rast, kuptimi i termat nuk qëndrojnë fort, në qoftë se njëri i sakrifikohet apo nënshtrohet tjetrit, kuptimi i Trinitetit humbet menjëherë. Të dy duhet të qëndrojnë të përpur, të ndihmojnë reciprokisht dhe të kashtëzojnë njeri-tjetrin.

Kjo është arsyeja përse Agostini merret me herezite dhe mbi të gjitha merret me arianizmin. Kjo herezi kercenonin vetë funksionin e Trinitetit, njera pale duke ia nënshtroar të tre personat unitetit, tjetër, të tjerat perkundrazi duke ia sakrifikuar unitetin hyjnor pluralitetit të tre personave.

Në vërejtje lidhur me termat e mesimit trinitar flitet për "tre persona në një". Koncepti i "Personit" lejon të krijohen disa peshqjellime.

Doktrina trinitare me se pari ka qenë formuluar në greqisht, është folur për *tre hypostases*, çka do të thotë fjalë për fjalë "tre mënyrat e shfaqjes, tre aspekte të ...". Me vonë fjala "hypostase" u perkthye në latinisht me fjalën *personae*, e cila nuk perputhet me termin francez *personnes*, që me shumë do të thotë "role" apo "personazhe" në kuptimin që kanë në një pjesë teatri. Çdo drame e teatrit latin, në faqen e parë, paraqet listën e personazheve që do të marrin pjesë, dhe këta janë *personae*. Ky term ruan ende diçka nga tre *hypostases* greke domethënë nga tre "rolet" perberëse të unitetit hyjnor. Perkundrazi, në gjuhët moderne, në frëngjisht për shembull, ideja e tre personave largohet shumë nga tre "rolet". Pa dyshim do të duhet të gjejmë kuptimin i tre funksioneve, tre aspekteve aktive, që mundesojnë *marredhëmet* në brendësi të unitetit dhe të thjeshtësisë hyjnore.

Ati është thelbi hyjnor, qenia e Zotit; Biri është Fjala, domethënë e Vërteta - sepse e vërteta tingëllon nga çasti kur qenia flutur. Në tryshinë origjinale të qenies, nuk ka ende të vërtetë meqenëse ende nuk ka një mundësi gabimi -ose si kanë dashur ta

[illegible]

Greket pranonin qe perhere ka pasur nje lloj "lende te pare" te universit, dhe filozofet u perpoqen te shpjegojne, duke u mbeshtetur ne imazhe pak a shume mitike, duke u n sur nga kjo e dhene, si shte ndertuar ne fund te fundit universi ashtu siç e njohim ne. E tille eshte per shembull teoria e *kaosit* original, prej te cilit me pas lindi *kozmosi*, domethënë bota e rregullt dhe harmonike.

Krijim i nisur nga asgjëja. Zoti i gjithëfuqishëm e nxjerr botën nga asgjëja. Ka Zot, pa ka bote, por nuk ka materie fillestare të dhënë përjetesisht. Historia e Krijimit shtron problemin e kohës, i cili nuk ka rreshtur gjatë shekujve. Perderisa Zoti është, në përjetësinë e tij, koha nuk ekziston, nga kjo lind pyetja, si mund të kuptohet që Zoti, “në një çast të dhënë” të ketë krijuar botën? (Duke duhet nënvizuar që shprehja “në një çast të dhënë” në këtë kontekst, mbetet krejtësisht e pakuptueshme). Porse në “këtë çast” dhe jo në

heqje e pafund e njerëzimit dhe e kësaj lloje të keqsisë, por jo e pafund e keqsisë në vetvete. E kësaj lloje të keqsisë, e cila është e pafund, nuk mund të ketë asnjë origjin nga Zoti. Është e keqe në vetvete.

Aksi i kriimit nuk prodhohet në keq, por e prodhon vetveten. Keqja arsyetohet nga te Agustin gjendet idja që aksi krijues i Zotit nuk prodhon asnjë problem në vetvete. Ai nuk ka qenë i kriimit dhe i keqsisë. Providencia nuk është një planifikim i vëmendshëm i historisë në tërësi, por një akt i vazhdueshëm i Zotit. Ai nuk është i vendosur në keq, por e tërkalon atë. Nëse pranohet që krijimi është një akt i pastër hyjnor që zanafilla e asgjës, atëherë problemet e vjetra fillojnë të satrohen duke marrë një theks të ri. Të tilla do të ishin *problem i keqes*. Nga vjen e keqja? Zoti, që është i tej përtej me mirësi, nuk mund ta ketë krijuar atë. Por ne nuk mund t'i gjejmë asnjë origjin tjetër jashtë Zotit. Sipas interpretimit të Agustin, i vazhduar nga një traditë e tërë filozofesh, e keqja, në realitetin e kriimit, është shenja e asgjës nga e cila është nxjerre. Në një mënyrë, e keqja është shenja e karakterit "te krijuar" të krijesës, që si diçka e krijuar, nuk mund të ketë plotësisht asnjë origjin. Është sikur vete Zoti të donte t'i jepte krijesës maksimumin e qenies, nuk do të mundte dot, sepse ajo duhet të dallohet prej tij. Qënia duhet të ishte atëherë vete Krijuesi. E keqja shpjegohet kështu: te krijesa e krijuar nga Zoti gjejmë shenjën e asgjës nga e cila e kanë nxjerre. Asgjëja - asaj nuk mund t'i japesh asnjë emër pozitiv - është në mungesë. Kjo mungesë është e pandashme nga kushtet e ekzistencës së krijesës. Ne nuk do të ishim qenie të krijuara nëse ne nuk do të ishim "qenie prej mungese". Të jesh një krijesë kjo nuk do të thotë të jesh diçka krejt thelbësore, por do të thotë të mbartesh në thelbim të një mungese që nuk është e Zotit krijues. Pavarësisht nga disa ndryshime të sterholluara, kështu vërehet jehona e asaj që thoshte Sokrati: asgjë nuk është e keqe vullnetarisht. Por te Agustin ka një theks të ri: vullneti është i mirë në vetvete. Ai e do të mirën sepse ajo vjen nga Zoti. Ajo nuk është as asgjë, as mungesë. Ajo është diçka që është. Prova për këtë është se kur bëjmë keq, provojmë të na brejë për këtë ndërgjegjia dhe kështu brejtje ndërgjegjeje vijnë nga vullneti i mirë që Zoti ka rrenjosur te ne. Por megjithatë kështu në ndodhemi në varesi të se keqes, që nuk vjen nga Zoti, por nga kushtet e krijesës, se ndare nga Zoti dhe të mungesës që është e pandashme

S'pikset, kështu si me këqja është e qendrueshme, ta
nuk është e përzgjedhur për këtë. Ky mendim do të përdoret
në Mesjetën.

A është mesjetë i interesuar për natyrën e shpirtit. Ai i bën
njëkrah të kishte njëfarë *significancë* adhur me këtë gjë. Në gjejmë tek
për njëkrah të famshme që e bëri të shquar "Inskriptimi për
mendim" të Dekart i kërkonte një siguri me ndihmën e *dyshtimit*.
Te dyshesh do të munde të mendosh, dhe të mendosh, do të thotë të
ekzistosh. Ekzistencën e subjektit që dyshon bëhet siguria e parë. Ajo
e kërkon këtë siguri.

Kështu shpirti sigurohet për vetveten, për ekzistencën e tij, dhe
nëpërmjet kësaj përpjekjeje ai shfaqet para nesh i ndryshëm nga
gjatë realiteti material, si një substance që dallohet nga materia.
Shpirti nuk është veçse një lloj materie më fluide, ai i perket në
realiteti të një natyre tjetër. Këtu tek Agustini gjejmë gjurmën e
Platonit. Shpirti është i një natyre tjetër të realitetit nga sa është
materia. Ai është i pavdekshëm sepse është një realitet i te njëjtes
natyre me të vertetën. Shpirti dhe e vërteta në njëfarë kuptimi janë
nga e njëjta substance. Vdekja e shpirtit do të ishte ndarja midis tij
dhe së vertetës. Por shpirti nuk mund të ndahet nga e vërteta. Ai
pra, është i pavdekshëm sikurse vete e vërteta. Gj' thashtu e vërteta
është Zoti. "Une jam rruga, e vërteta, ..."

Nga kjo lidhje e pazgjidhshme rrjedh se Zoti është në shpirt.
Është e rëndësishme të kuptohet për Agustinin shpirti dhe Zoti nuk
i qendrojnë njëri tjetrit ballë për ballë.

Në kohën tonë *Sartre* ka thënë: nëse ekziston Zoti atëherë
njeriu, si liri, nuk ekziston; dhe nëse ekziston liria, atëherë Zoti nuk
ekziston. Kjo do të thotë ta kuptosh shpirtin tërësisht të jashtëm ndaj
Zotit, Zotin tërësisht të jashtëm ndaj shpirtit dhe raportin midis tyre
ta shohësh si një raport forcash. Tek Agustini ne gjejmë të
kundërtën. Zoti është i brendshëm të shpirtit. Sipas tij, Zoti është
interior intimo meo, domethënë: me i brendshëm të unë, nga ç' ka
me të brendshme tek mua. Zoti tek unë është me qendror sesa unë
më. Ai është me në qendër të vetes sime sa unë vetë nuk mund të
jemi.

Është e kotë të kërkojë një imazh të Zotit duke u ngjitur se

...me të parë, as me të dytë, por më mirë dhe më të vërtetë se
të treta, sepse ajo që do të jetë e më mirë, më e mirë se të
të treta, është ajo që sot nuk jemi të aftë të mendojmë e të kuptojmë.
Agustini është i bindur se sistemi i perspektivës së kësaj lloji të mendimit
është i pamundur. Kështu, ai e shpreh si të përbashkët, të përbashkët atë
një qasje të "Zotit", apo "shpirtit" kur bëhet fjalë për të vërtetë, por jo për
as për Zotin e as për shpirtin, dhe këtë gjakë përdoresh këtu të tregojmë
për objekte të ndryshme njëri me tjetrin - kështu siç bëhet atëherë e tjetër
kuptimin.

Në çastin kur për besimtarin Zoti bëhet në të vërtetë i shprehur
vetë vetja e tij, kështu që ai tregojnë konfliktin midis kësaj me kuptimin
atë që do Zoti atë dua edhe une, dhe për kundërt, ajo që do Zoti
është me e brendshme të une, sesa ajo që une jetoj dhe doja e ide
atë çast.

Zoti di gjithçka qysh me parë, taotë Agustini. Kjo është ajo që ai
e quan paradja hyjnore. Çfarë do të thotë kjo? Zoti është në përjetësi,
por të nuk ka as me parë dhe as me pas. Në flasin për "paradja
hyjnore" sepse ne jemi zhytur në kohë. Por për Zotin ajo është ajo
drita e përjetshme, e pranishme në të gjitha kohërat. Nëse për Zotin
përjetësia është tërësia e kohës e rrëkurrur prej tij, si me thënë me një
shikim, atëherë si është e mundur që paradja hyjnore arrin të jetë të
ekzistojë lirinë e shpirtit, qoftë kjo jo e plotë? Agustini thotë se kjo
është paracaktimi (ide që shume me vonë, do të bëjë vendimtare për
zhansenistët dhe për Paskalin). Doktrina e paracaktimit pohon se
secili prej nesh është i paracaktuar që më parë nga Zoti për meshirë
apo për mallkim. Kjo ide ka perse të na revoltojë. Për këtë arsye duhet
të arsyetojmë mbi kuptimin e saj. Duhet t'i rikthehemi raportit të
kohës me përjetësinë. Kur ne marrim me mend se Zoti e di që me
parë si do të veprojmë dhe se jemi të paracaktuar qysh me parë nga
meshira apo nga mallkimi, kjo është diçka e padurueshme. Poqë se
mendojmë me të vërtetë - pa qenë aspak nevoja të përfytyrojmë - se
për Zotin koha si me thënë është zhdukur, në kuptimin që ajo ka marrë
fytyrën e përjetësisë, atëherë çështja paraqet krejt ndryshe. Nëse Zoti
për shembull mund të kujtohet për të ardhmen sikurse në kujtohemi,
por të kaluarën, atëherë kuptimi i tij nuk e përcakton që me parë as të
ardhmen dhe as njëzërit për një fat të tillë apo të atillë. Sepse Zoti
është brenda përjetësisë. Në ndodhemi përpara një misteri, dhe aspak

Te tektoni mendimesh në shekullin patristik nënopl...

Te tektoni mendimesh në shekullin patristik nënopl...

Te tektoni mendimesh në shekullin patristik nënopl...

Ne nuk do të shohim veçse disa shembuj të këtij kerkimi - çka
nuk do të thotë aspak se kemi të bëjmë me një përfaqësim të
ciles mendimi ishte primitiv apo i ngathët. Në fakt, skolastikët, duke
diskutuar për marrëdhëniet midis besimit dhe arsyes, kanë
përpunuar një gjuhë filozofike, konceptet e së cilës janë në mënyrë
te shkëlqyer të sakte dhe të thella. Në krahasim me të mëtet
shprehese të shumë filozofëve moderne duken të trashë dhe të
thjeshtëzuar. Është e vërtetë që dallimet e holla që bëjnë skolastikët
here-herë kanë çuar në një virtuoizitet artificial dhe krejt verbal për
shumë terma që ata kanë krijuar mund t'i jepnin ende me shumë
qartësi dhe koncizitet mendimit filozofik bashkëkohor.

Anselmi i Kanterberisë dhe "prova ontologjike"

Nga Anselmi i Kanterberisë (1033-1109) ne do të shohim këtë
vetëm *prova ontologjike* të tij, që shpesh quhet *argumenti
ontologjik*. Është fjala për të provuar ekzistencën e Zotit jo për të
bindur me të mosbesimtarët, por për të forcuar besimin e një
bashkësie murgjish duke i sqaruar ata për përmbajtjen e tij. Në
njefarë kuptimi kjo provë ontologjike është jashtëzakonisht e
thjeshtë. Zoti është i përkryer, përkryerja nënkupton ekzistencën

porse. Nëqë theksi Zoti dhe theksi perceptues mund të jenë të njëjti, nëse mendohet me qëllim të kësaj përdorimi, atëherë do të kishit ekzistencë. Atëherë kështu, kështu, kontradikthe me konceptin e Zotit. Pra për të kështu konceptin e kështu.

Ta formulohet proven me kështu të kështu të kështu. Zoti në parafesim konceptit të Zotit. Ky koncept për mëllë në vetvete të gjitha përkrishmerite duke përfshirë ekzistencën. Kjo do të thotë ekzistenca i përket *thelbës* të tij. Në frazën që do të thotë "gjithëqka që përben kuptimin e një koncepti" atëherë nuk mund të kuptohet konceptit pa i shkatërruar kuptimin e tij. Me një fjalë ky është përkrishmerite.

Thelbi i konceptit të Zotit është të bashkojë në vetvete të gjitha përkrishmerite duke përfshirë ekzistencën. Dhe përderisa ky koncept "Zot" përmblledh të gjitha përkrishmerite prej kësaj në mënyrë të domosdoshme rrjedh se Zoti ekziston. Nëpërmjet kësaj përfundimi, kalohet nga analiza *logjike* e konceptit të Zotit në pohimin *ontologjik* të ekzistencës së tij të pranishme se tij si qenie. Kalohet nga logjika tek ontologjika.

Le të qendrojmë në këtë pikë sepse këtu shtrihet një problem i rëndësishëm. Ne mendojmë një trekëndësh të çfaredoshëm dhe themi "shuma e të tre këndeve në këtë trekëndësh është e barabartë me 180". Ne kemi të drejtë cilado qoftë forma e kësaj trekëndëshi edhe sikur mos kemi përpara të vizatuar ose të prirë asnjë trekëndësh. Pra, mjafton që të arsyetosh mbi konceptin e trekëndëshit për të arritur në disa rrjedhja që të bindin logjikisht për shembull, "shuma e të tre këndeve është e barabartë me dy kënde të drejtë". Por logjika nuk imponon ekzistencën faktike të një trekëndëshi. Në argumentin ontologjik është koncepti "Zot" që kërkohej, por përderisa atje zbulohet ekzistenca si një element i domosdoshëm, situata nuk është me e njëjtë me atë të trekëndëshit, kur flitet për konceptin "Zot", për përkrishmerite të tij, ekzistenca është element përberës. Nuk ka asnjë kontradiktë nëse e konceptin trekëndëshin si objekt logjik por jo ekzistues, përkuadrizi sipas Anselmit ka kontradiktë ta mendosh Zotin si jo ekzistues, me që ekzistenca ben pjesë në thebin e tij. Në thebin e trekëndëshit bëjnë pjesë tre këndet por jo ekzistenca. Por ekzistenca ben pjesë në

...nëse e kuptojmë se Zoti është i pandryshueshëm, atëherë
nuk mund të ketë asnjë lloj ndryshimi në vetvetinë. /.../
...nëse e kuptojmë se Zoti është i pandryshueshëm, atëherë
nuk mund të ketë asnjë lloj ndryshimi në vetvetinë.

Nëse e kuptojmë se Zoti është i pandryshueshëm, atëherë
nuk mund të ketë asnjë lloj ndryshimi në vetvetinë. /.../
...nëse e kuptojmë se Zoti është i pandryshueshëm, atëherë
nuk mund të ketë asnjë lloj ndryshimi në vetvetinë.

Me se për ne mund të vijnë në dyshim që argumenti
të tregojë kështu për ne, por me tërë kuptimin e fjalës "A është
a që ka qenë në një kohë" A është aq i fortë të bërë i përfundimtar
besim në një besimtar? Përgjigja mund të jetë edhe negative. Por
nëse marrim të tashmë një për të zbuluar kuptimin dhe premisat e
vënies në dyshim për nënshkrimin të ekzistencës së Zotit.

Kur shprehim këtë pyetje, ne nuk e dimë tamam se çfarë
kërkojmë, sepse nuk e dimë tamam se çfarë duam të themi kur themi
"Zot". Ne nuk e dimë tamam se çfarë dëshirojmë të themi me të
ekzistosh, të ekzistosh, merr kuptime krejt të ndryshme në varësi
nga ajo për çfarë bëhet fjale: një trekëndësh ekziston ndryshe nga
një muller dhe ndryshe nga një njeri, një njeri ekziston ndryshe
nga një muller dhe kështu me tej. Çfarë kuptimi i japim ne të
ekzistuarit kur bëhet fjale për Zotin? Dhe cilave kushte u referohet
në shprehjen kur interesohejmë për ekzistencën e tij?

Duke imituar nepermjet vete mendimit tone argumentim në
proves ontologjike duke e "imituar" atë se brendshmi në zbulim me
këtë gjë ose flasim për ekzistencën e Zotit sepse ne flasim për Zotin
nëse për Zotin të cilin besojmë dhe të cilin i atribuojmë tërësinë e
natyrës së tij hyjnore - kjo do të thotë që ne e planojmë se arësia
dhe që ekzistencën e tij nuk mund të vihet në dyshim, ose ne
kuptojmë me Zotin një *koncept* abstrakt që nuk është Zoti i përjetshëm,
nëse ekzistenca nuk i përket në mënyrë thelbësore, në atë
mënyrë që ajo mund të mohohet.

Në zbulim kështu një gjë të qartëshme, atë që është e
pamundur të provohet ekzistencën e Zotit, sepse ekzistenca e tij nuk
është e kuptueshme nga pikëpamja e besimit. Ose besohet tek ai, ose
nuk besohet tek ai. Pikëpamja neutrale e jashtë kësaj alternative është

THOMA D'AKUINI (1225-1274)

Per te fular ja disa te dhena biografike Thoma d'Akuini mid ne Itali dhe edukimin fillestar e mori ne manastirin e Mont-Cassin. Ai ishte tetembdajete vjeç kur hyri ne urdhtin e Dominikaneve. Pasi kishte qene nxenes i Albertit te Madh te Kelnit, ai dha vete mesime ne Paris, Orvieto, Viterbo dhe Rome. Vdiq me 1274.

Aristotelizmi

Siç e kemi pare, vepra e Aristotelit, pasi thuajse ishte zhdukur nga Evropa, ka nukur njehet me vecse fizika (*Theoriae naturae*) u soll nga Doktorët çifute dhe arabe pasi kishte kaluar ne Afriken e Veriut dhe ne Spanje. Atëhere ajo ushtroi një ndikim te madh.

Aristotelizmi perfagesonte një kulm te kulturës antike. Per nga teknika intelektuale si dhe nga aparati konceptual qe zoteronte ajo deshmonte per një nivel zhvillimi mjaft me te larte nga ai qe kishte arritur mendimi i krishtere i asaj kohe.

Ne ate kohe ata qe merresnin me filozofi ishin mbi te gjitha pjesetare te kllent qe kishin studiuar vepren e Aristotelit. Ajo i ndau mendjet ne dy kampe. Një pale te mberthyer nga admirimi, deshironin me çdo kashte te ruanin sa te ishte e mundur me shume nga doktrina aristoteliane duke marre ne sy rrezikun qe te shihnin traditen e krishtere te mbytur nga prurja e mendimit antik te tjeret per kandrazi mbaneshin me force pas tradites krishtere dhe mbrohesnin me pasion kunder çdo nderfutje pagane.

Thoma d'Akuini - qe per Kishen katolike do te behej Shekulli i Thoma. "Doktori engjellor" i njohur si autoritet per doktrinen e vet - u ndodh perbale kesaj perçarjeje shpirtërore. Ai mori persiper ne detyre me rendesi te madhe historike u perpoq te realizonte një sinteze ndemjet aristotelizmit dhe tradites krishtere.

... dhe si të tjerët, ai e ka të pamundur të
përcaktojë qenies të vetes për t'ia bërë të
njohur. Në theksin e kësaj qasje të këndimit, ai
kështu shkruan: "Nëse"

Kjo kapërdiet kështu sipas Thomait apo thotë për idenë
shpirtësi individuale përkundrazi sipas është formë *in materia* në
përshtitje me faktin mënyrë me përfaqësimin. Por sipas kësaj
tek formata kulturore nuk ka me përshtitje. Qdo shkallë e materies
është e njëjtë dhe në secilin nivel nuk ka veçse një engjëll të vetin.

Kështu tani mund të shkaktoje habi. Megjithatë ai i përshkruan
në nevojë të thellë të shpirtit njerëzor. Ajo që është aty që
shfaqet vetëm një herë, ajo që nuk mund të përshkruhet është në
mënyrë të pakrahshëmshme me e çmueshme sesa ajo që na jepet në
sasi të madhe sesa ajo që mund të shkëmbehet apo të zëvendësohet.

Ajo që është e vetme përfaqëson si me theks vlerën në gjendje
të kultuar. Sipas Thomait duke nisur nga niveli ku nuk ka me
materie gjenden vetëm qenie përherë unike të varura nga me qenie
e vetme supreme. Zoti.

Thomai shton pyetjen në fund të fundit si mundemi ne të
tasim për Zotin?

Në fillim të paraqesim një verejtje të rendesishme argumentim
ontologjik të dhënë nga Anselmi. Thomai nuk e pranon. Përsëri
Sepse thotë Thomai paraqitja e tij mbështetet e gjitha në idenë se
ne që nuk jemi veçse qenie njerëzore, kemi bërë Zotin. A
mendojme një Zot të përkryer, përkryerja e të cilit nënkupton
ekzistencën. Por kjo do të thotë të kalosh përtej asaj që shpirtit
njerëzor është i aftë të mendojë. Nuk është provuar që të jete i drejtë
në përfundim i nxjerre për ekzistencën e Zotit duke u nisur nga ideja
që qeniet njerëzore kanë për të. Kjo ide mund të jete e
papershtatshme. Thomai e sheh nga një këndvështrim krejt të
ndryshëm.

Per këtë mund të verohet një tipar i mendimit të Thomait që
duket si i Aristotelit për përkajë të tij për të nxjerre gjithnjë në pal
vazhdimësi. Kuptimi i tragjikës i copëzimit, i çarjes, është i habitshëm
për të. Per shembull në e kemi ndeshur tashme tek Agustin
funksionin paradoksal të absurdes. Në të kundërt Thomai përpiqet
me të gjitha mënyrat e mundshme të bëjë të qartë vazhdimësitë.

[illegible]

RILINDJA (Shekujt XV dhe XVI)

Është e pamundat t'i veshin kulit të prerë kesaj periudhe. Kështu u përgatit epoka moderne. Ajo zbuloi të vërtetën e institucioneve, besimeve, sisteme të mendimit ose të feve dhe ato u transformuan thellësisht. Tronditja e ideve të krishterave, qendrimet e reja, venia në dyshim e vlerave dhe çështjeve të tyre, faktorët e superbesjes dhe të rikrijimit të shtetit ndërkohë të kohës tona. Te gjitha interpretimet behen të mardhëmme, mardhëmme vetë ato me të ndryshmet, me kontradiktoret. Tendencat e kundërta pohohen mekohesisht.

Kështu, epoka e Rilindjes karakterizohet nga një vullnet për t'u kthyer përvoës. Ndërsa skolastika përpara se gjithash lidhet me tekstet (çfare thote Aristoteli? çfare thote Libri i Shenjte? çfare thote Enkiklika?) tanime perpunohen metoda empirike, të cilat lejojnë të studiohet natyra drejtperdrejt.

Nga ana tjetër, arsyeja, deri atëhere e kufizuar në perpekta të veta nga domosdoshmeria e perputhjes me dogmat dhe Shkrimet e Shenjte, çlirohet plotësisht dhe fiton të drejten e lirise së përfytyrimit. (Sot nuk ka ankese të shpeshta për faktin se të femijet zgjaarsia është zhvilluar në dem të përfytyrimit të tyre. Kjo do të thote të mos njohesh një të vërtetë themelore: vete zgjaarsia duhet të jete përfytyruese, ndryshe nuk është zgjaarsi.)

Pra, gjatë Rilindjes, arsyeja e çliruar përfytyron skema të reja të mendimit, çështje të reja, metoda të reja. Ajo ngre hipoteza të pashprehura më parë dhe perpunon modele të reja.

Por, siç e kemi thënë, kjo epoke paraqet tendencat kontradiktore. Në të njëjtën kohë që ajo i drejtohet përvojes së drejtperdrejtë dhe çliron imagjinatën racionale, rikthehet në burimet e tradites. Ky kthim tek burimet, në fakt, nuk kundërshton atë çka u tha më parë, dhe megjithatë, shtytja është e njëjtë: këtu behet fjale për t'u kthyer

... dhe shprehja e kësaj jete shprehet ne teper te shpejt
... qe vendimtare per fitimin e te drejte te punes. Rreth kësaj
... dhe interesat per teper te shpejt
... Si kështu moderne nuk e kane
... per te drejt te punes. Si kështu moderne nuk e kane
... ndryshim te punes dhe planit te punes - disa mendime
... ndryshim te punes dhe planit te punes - disa mendime
... dhe kush e di edhe te na tregoj
... ne ate kohe ajo shite ne lindje e siper

Martedhenet midis Mestetes dhe Rilindjes ka qene
konceptuar ne menyra te ndryshme sipas autoreve. Disa marrin ne
konsiderate vetem kontrastet midis tyre sikur e dyta nuk per
veqese me reaksion ndaj se pares. Te tjere perkundraz nenvizojne
vazhdimet.

Sociologu Lewis Mumford ka vene ne dukje me shembuj
interesant vazhdimet. Sipas tij kambanat e manastireve kane
ndihmuar per te bere te mundshem dhe per ta pergatitur betimin
moderne per shkencen dhe tekniken. Ne ate kohe mirezit nuk kishte
ore murgut qe shkonin per te punuar ne fusha te ndodhura larg
qe i perkisnin manastirit te tyre nuk e dinin oren. Por qdo dite kishte
shume sherbime fetare ku ata duhet te mermin pjese. Per te
mbledhur u binin kambanave. Ne kete menyre kambanat i jepnin
ritmin e rretes gjithe dites jo vetem asaj te murgve, por edhe te
banoreve te fshatrave perreth. Keshtu te gjithe fitaan zakonin per
te bashkerenduar ekzistencen e tyre pergjate dites. Sipas tregimit
te kambanave familjet merreshin ne te njejtin qast me veprime te
ngjashme.

Rendesine e nje menyre te tille jetese ne e shohim sot kur e
vleresojme nepermjet kontrastit kur shohim veshtiresite e
jetes zakonshme qe ndesh organizimi i punes industriale ne vendet
ne zhvillim ku mungesa e koordinimit ne kohe perben nje nga
pengesat thelbesore. Ne nje shoqeri te dhene, nese nuk ekziston
zakoni per te mbledhur per te kryer nje detyre te peraktuar ne nje
ore dhe ne nje vend te caktuar, atehere asgje s'mund te bje. Detyra
industrial nuk do te ishte e mundur te zhvillohej, nese popullsia
europiane nuk do t'i ishte ne shtruar paraprakisht ritmi i
perbashket te krijuar nga tingujt e kambanave. Nje vete te me
natyre historike si kjo ka rendesi. Ajo nxjerr ne drite kompleksitetin

konkret të kësaj breje të den e sot shpirtërisht për çdo gjë që të shpreh për
atë për çdo zhvillim të resor. Në të kundërt, nëse i referohem jo
Mësuesit për Antikitetin dhe të shprehim që sipas teksteve të kësaj
lloji në njëzetit huan faktore në një hapësirë konore prej tre orësh,
për të mbuluar ndërmjet çështjeve dhe nëntë.

Për të ktheshin tek shkencat e Rilindjes. Kthesë veadimtare u
be i bërë gjitha në astronomi. *Hapësira në një pat e ndim*

Kjo ishte një kthesë që nuk kishte ndodhur ndonjëherë për
filozofinë metafiziken të një për mënyrën sesi perceptohej bota dhe
sesi individit perceptonte veten e tij për të gjitha fushat e jetës.

Tek Aristoteli ka një koncept veçanërisht të rëndësishëm: ai i
të përdor *topos* do të thotë "vend", por jo në një kuptim të përcaktuar.
Të përdor tek Aristoteli është *vete vendi* që ka çdo qenie në hapësirë.
Sipas tij, çdo qenie ka *topos-in* e vet në të tjerën, një tipus ekskluziv
që i përket me të drejta të plota. Të mëndojmë në të kundërt për
atë që thonë shpesh njëzetit që kanë humbur çdo shprehje: "Une nak
kam me vend në botë". Kjo do të thotë të mos kesh me në botë me
vend të përcaktuar, vendin tënd. Ose të kesh ndoshta një vend të
qfarëdoqshëm në kot mospe filles të përkohshëm. Të jesh s'ka rëndësi
se ku. Kjo është një pikë thelbësore në botën aristoteliane: në të për
çdo qenie kishte një vend, një vendndodhje të përcaktuar. Përse.
Sepse para Rilindjes, hapësira ashtu siç atë e paraqisnin
përgjithësisht ishte e mbështetur dhe e ndërtuar në mënyrë hierarkike.
Vete ajo ishte e ndërtuar në mënyrë hierarkike dhe toka zinte
qendrën e saj. Në pjesën në të jashtme dhe me të lartë gjendej për
shembull sipas stoikeve, kupa e përkryer qiellore e vjeve të
palevizshëm (këtë shpjegim e gjejmë në "Fidriten e Skipionit" të
Ciceronit).

Kupa qiellore e vjeve të palevizshëm është fasha e
përkryer shmerisë që nuk i nënshtrohet shkatërrimit, natyres së
dobet të gjerave tokësore. Kur flitet për atë që është "në sipër", kjo
merr kuptimin "me të lartë", sepse vete hapësira ishte e ndarë. Dae
në këtë hapësirë të ndërtuar në mënyrë hierarkike, çdo qenie
kishte vendin e vet, vendndodhjen e vet.

Çfarë ndodh në Rilindje? Hapësira gjeometrike, hapësira e
Euklidit bëhet hapësira e universit - apo me mënyrë hapësira e
universit bëhet ajo e gjeometrise, domethënë një mënyrë shprehje

...për shkak të mbramburës së ashpër të tij
...së, secili m'paka vetë. Në atë kohë, kur
...postulatit që lloret vjetër të patjetër
pavdekshëm e m'ha kjo sak... dhe të homologuar
Vetë vetë, bënte e paratime dhe homogjene. Ajo nuk p...
topos, sikundër vete te vjetërta për këtë apo për të tjerë
vendet janë të vjetërshme. Askush nuk ka me vend në të

Per me teper, universi vete hambat *rendan e vete*
hierarkik, a nuk është në *kozmosin* grekëve. Ai mbetet
në të etim ende mund të zbalohen ligjesh, por jo në ndërtim
hierarkie vlerash, jo me një rend që do të përmbante një kopje
vetem. Mendimi shkencor shkepatet nga ideja e një rregullash të
te mbeshitetur nga vlera

S'gënjshet që nocioni i vlerës, i perkryerjes - i universit e
perkryer të krijuar nga Zoti - harmonia pitagoriane - ideja e një
kuptimi të vetem, i një shkaku universal të fundit -, e gënjshme
u zaduk me një goditje edhe sot diçka ka mbetur nga kjo. P
mazm është zbehar. Nga revolucionin që është bërë në mendim
Rilindjes, historiani i shkencave Aleksander Koyre ka nxjerrë
tallin e një libri të vogël të shkelqyer: *Nga bota e mbyllur e
universit i pafund*. Ishte me të vërtetë një revolucion. Bashkëkohës
e tij reaguuan në mënyra krejt të ndryshme. Per shembull, *Ale*
universi që nuk mund të mbyllej në një "teresi", që ishte me natyrë
gjeometrike dhe të pafundme, i shkaktonte tmerr. Ai paraqiste në
kercenim për të shpërbërë gjithë perfytyrimin për rregullat për
formen, për *vendndodhjen* në kuptimin e vërtetë të tjerës at
parandjente se as njerezimi as individit nuk do të kishin me vend
e tyre të veçantë. I madhi Kepler gjatë gjithë jetës së tij nuk pran
t'i mëshonte terren perfytyrimit të tij të botes. Në të kundërt *Vh*
Brano u mbush plot me entuziazem. Ai thoshte se me në tani kemi
një botë dinjitoze për Zotin. Vetem një botë e pafundme, e përbërë
nga një numër i pafundme sistemesh die, lloret dhe konstellacionesh
mund të ishte e denjë për pafundësinë hyjnore.

Keta dy shembuj tregojnë me se miri se një revolucion në
perfytyrimin që kemi për botën nuk kryhet vetem në nivelin e
mendimit shkencor, por edhe në atë të ndjenjës, të besimit dhe të
metafizikës. Sapo e pame njëri reagoi me tmerr dhe me trake, tjet

Nikollë e vetë, i kalbëtur me përcjellim, i cili e kishte koka tëndeshën fashur meqë seve shkencat e reja e kishin zënë afër e e dritëslen. Kurrëveprimi i tij qetëzonte qetësi, pa sveshtim dhe pasionan, sa me tepër ta ndjeheshin këto, sa me tepër e detyrotes se vite kaplarin dhe sigurtinë e vet. Nikollë e vet i d'qoditur që pati maturre. Kurrëveprimi për këtë epokë e kurrëveprimi studionen sado pak proceset e organizatara nga autoritetet e tregë e tregëve, për t'andoni me dritën e dritaveve, m'ndie s'at' me pyet, se dritë ne çtare p'ke vetë ky autoritet ishte ne g'ad e te dritë me ç'et te kapt'ep e den me, dhe nese ishte i afër te p'at'at'konte de k'ad e te s'konte rruga ne te cilën ishte futur tashme sakenka. S'ka veese disa vite, që ende ishte e modes te sh'hesim ngjarjet e kesa epoke nga shume lart ne te bëhej thjesht fjalë, mendoj n' për obskura itizmin mesjetar përballë dritës se shkencës. Gabimet ishin vete n' nga njera anë dhe meritat nga ana tjetër. Ndërsa ne që jem moderne dhe te mesuar, ngrihem mbi këte arsye m' dhe maad te gjvkojme. Por qekurse ngjarjet e gjithë këtyre viteve te fundit na detyruan te reflektojme mbi atë që ne dëshirojme te arrijme nepermjet shkencës sonë, dhe me tej akoma, mbi atë që ajo ka mandesi te bëjë me ne, një dritë e re bie mbi këte epokë. Kjo është pa dyshim n'ë nga arsye për te cilat ka n' e interes gjithnjë e me te madh për studimin e saj. Me të drejtë Rilindja ve ne levizje shpirtërat e sotëm nepermjet saj ne kërkojme te dimë se ku p'at' s'kojme

Nikolla i Kyzit (1401-1464)

Është një filozof, i cili mund te konsiderohet si një urë lidhëse midis Mesjetës dhe Rilindjes. Ky është Nikolla i Kyzit. Ai ka qenë i fundmi mendimtar i madh mesjetar. Dhe megjithatë ai ka qenë konsideruar nga Bruno, nga Kepleri dhe edhe më vonë nga Dekarti, si njera të cilët i takon merita apo gabimi. Kjo si pas gjykimit që bëhet për këtë temë - te këte pohuar se *universi* ishte i p'at'at'at'.

Si e fitoi ai këtë bindje? Qysh për shekullat XIII bëheshin përpjekje për t'u mbështetur në një metafore, e cila e përshkruan Zotin sikur është një sferë, qendra e së cilës është në sferë, ndërsa periferia e saj s'është gjekundi. Ky perkulizim i njeh Zotit aftësi ne

Dekarti u merrte kërkimeve të reja të shkencës dhe të filozofisë, dhe kështu holla me kërkime të reja dhe të pavarura të ditës së sotme. Kështu e tyre për të ndryshuar traditën e botës dhe të latinit e tyre në fillim të epokave të reja kanë qënë formuar së bashku traditë të jetës të tyre. Për shembull, Voltaire ka marrë të njëjtin përdorim. Siç mishi që jeton në natyrë është i shprehur në të njëjtat veprimtari të revolucionare. Por ata kanë kërkuar hapin të dytë dhe tek nxehesit një aftësi arsyetimi të fortë dhe të pavarur që i dha të arrijnë të repte efektive të papritura.

Në vitin 1637 Dekarti botoi librin e tij *Diskursi mbi Metodën* dhe nga veprat me të njohura të historisë së filozofisë të sakruar të trengjishit - dhe jo me të latinsat - pra të mëgjuhe që përdoren në jetën e përditshme dhe në në formë që të ishte sa më e përmirësuar. Në këtë libër Dekarti paraqet me një gjuhë të qartë dhe të kuptueshme nga kushdo, pa asnjë zhargon traditoaal apo modern në mënyrë të thjeshtësi të përkryer, dhe bën një metodë të re.

Ky botim shënon fillimin e një mendimi modern.

Për Dekartin, modeli ideal që mendimi duhet të përpiqet të arrijë është *modeli matematik*.

Këtë admirim për mendimin matematik, në të njëjtën mënyrë të vazhdueshme tek filozofet që nga Pitagora. Ajo që shkaktoi admirimin e tyre shpeshherë të përzier me admirim të qartësi, transparencë e përkryer e arsimit dhe vlerave të jetës që rridhte prej andej. Në të kundërt, në epokën tonë, kështu të shpesh mendimet e cilët e trajtojnë me një lloj përzierje të faktit natyrisht të Dekartit. Krenare për dyshime psikologjike për psikanalizën, për ndërgjegjen që ne kemi fituar në dykëmbësorinë në kompleksitetin mbi interpretimin e shpirtit dhe të triës tona.

... dhe atëherë do të kuptojmë se çfarë është vërtetësi.
... dhe atëherë do të kuptojmë se çfarë është vërtetësi.
... dhe atëherë do të kuptojmë se çfarë është vërtetësi.

Në këtë libër, ne do të deduktojmë se për një krijesë
si ne, të cilët kemi mendim dhe besim, përvoja më e mirë
është ajo që na jep informata për mendimet tona. Ajo
është ajo që na tregon se çfarë është vërtetësi sepse ajo u jepet përvojës
dhe jo se ajo është vërtetësi për të vërtetën e vetvetishme.

He, kështu që kjo është e saktë. Në mesazhin e shkollës që
na kërkoi të na nënkraheshi bëjnë sa dy kende të drejtë. Për
përvojën e hirtë, ajo është e vdekshme në fletore, por në
libër. Në nuk e përfitojmë më tej e vetvetishme të kësaj të vërtetë
ose e bëjmë me vështirësi këtë. Në nuk e fatim këtë në përvojën
tore.

Vërtetësi më matematik procedon hap pas hapi. Vjen një çast ka
ne e kemi atë interesisht përpara mendimit tonë, në sa kohë ne
kohëzohen e tij, me një transparence të plotë. Aty nuk ka asgjë të
tshelhte. Sendet për të chat në kemi përvojë ndijore janë diçka krejt
tjetër. Një kalem për shembull, ne e shohim menjëherë që është një
kalem dhe asgjë tjetër. Por kalem i ka një trashësi, që ne nuk e
shohim. Ka një mister që ne nuk e sqarojmë dot. Ai ka qenie të
veten. Për veten e tij, sigurisht që ai nuk është një kalem. Gjithnjë
ai është diçka më shumë nga sa ne e shohim dhe dëgjim për të, ai
është opak. Është kjo arsyeja përse njerezit e kohës së Dekartit
gezoheshin kar s'kishin të bënin, në matematikë, veçse me *raport*.
Atëherë kjo thotë mundet a për të qenë të sigurt, aspak thotë se
sigurt por me një siguri pa rezerva. Të kujtojmë këtë dëgjim
për atë që ndërmjet opinionit dhe dijes.

Opinion është e përzier: dija është siguria në tërësi në e saj
pa asnjë hile, pa asnjë dyshim. Këtë qartësi ne e gjejmë tek Dekarti.
Për të sikurse për mendimet e tjera të kohës së tij, qartësia e se
vërtetës bente pjesë në qartësinë hyjnore. Nëpërmjet saj ata
afroheshin tek hyjnorja. Dekarti mrekullohej nga qartësia e
mendimit dhe nga siguria që rridhte prej andej. Lidhur me këtë
në fund të librit për një dashuri, për një pasion për siguri.

Ai vendos të vihet në kërkim të sigurtisë për të mos u kënaqur
me një asnjë lloj pak a shumë në asnjë kusht. Megjithatë Ho anja

‘‘Gjithë këto besime u dritësojnë dhe ç’? Mirë! Por, a këto
s’me përvojë? Kurrë lexuar shume, kurrë takuar tere ata njerëz të
njohur dhe kurrë marrë mësime të tyre, kurrë udhëtar shume. Në
fund të fundit q’are kam mësuar. Diversitetin e asistencës dhe të
aprobave dhe të koncepteve. Librat nuk janë dakord me as tyre
në ç’ të, popullat jo me shume. Si mund të jem i sigurt se ka diçka të
vërtetë? Si mund të arrij një siguri të njerëz me atë të mate matikes?’’

Per këtë që m. Dekarti vetë dos të reflektojë mbi vetveten dhe të ashtrojë dëshinë mbi të gjitha dhe që mendoj se ka marrë atë që ai e quan *dysnim metodik*. Nëse ai e quan kështu, kjo ndodh për të theksuar se këtui nuk bëhet aspak tjetër për dysnimin ankthshëm i cili mund të pushtojë një shpirt, jashtë vullnetit të vet. Dekarti dyshon sepse dëshiron të dysnojë. Të shtë një vendim, dhe në metode e zgjedhur t'risht. Një dysnim i vullnetshëm, i ndërmarrë arsyet për të arritur një rezultat të dëshiruar. Dysnim duhet t'i referojë atë të gjëje së gatime. Jemi shumë larg nga çdo lloj skepticizmi. Për të ditur diçka me siguri, duhet kaluar nepermjet dysnimit. Në këtë mënyrë thahet për *dysnim i hiperbolik* sepse ai shtrihet mbi gjithçka dhe nuk njeh asnjë kufi. Dekarti do të ashtrojë një dysnim teresor për atë kohë sa ai nuk do të ndeshë diçka për të cilën do të ishte absolutisht e pamundur për të dyshuar.

Ketë dyshim metodik, Dekarti e pe cjeil nga periferia drejt qendres se asaj qe ai e ka quajtur dhe, sipas nje lloj spiralete qe mbledhet drejt vetes sa kohe qe eshte subjekt qe mendon. Ai dyshon me se pari per ate qe ai ka mesuar ne libra, apo nepermjet mesimeve te tjereve, ai dyshon per vetë pervaotat e tij ndijore. Mos vatie keto pervaotat jane si ato qe shuhim ne endrra, dhe prej te e lave vetem gabohemi vazhdimisht. Ai dyshon per gjithcka nuk ka asgje te sigurt. Vec te tjerash ai e kishte marrë parasysh qvsh ne fillim mundet qe dyshimi metodik te mos me çojë ne asnje dije te sigurt.

...nuk ka pakna do të përfilloj dhe për vdekje për të...
...në këtë mënyrë të shprehur. A është për gabim për të...

Por mund të shohim në të ardhmen se nuk është e mundur të themi se është e sigurt që nuk përdoren...
...dyshe. Nuk mund të dyshohet që të ketë një...
Dhe kështu vend tërësisht e njohur e Dekartit. Është dyshimi...
në këto... dhe kështu shon mendon. Dhe kështu mendon...
Në këto... Është mendon pra unë jam. *"Cogito ergo sum"*...
nuk pra... nuk është një term deduktiv. Mendonim nuk...
në dyshim dhe qenat nuk nxirret nga mendimi. Behet fjale për...
më të për një... të shprehur nga ana e shpirtit për një të vërtetë...
të përpiktë. Në qastin kur subjekti e kap veten si "dyshimtar" a
ndehet se është "mendimtar" dhe "ekzistues".

Pas gjithë këtyre shkatërrimeve të kryera nga dyshimi
hiperbolik në ndodhim përpara një dije të sigurt të vetme
subjekti që mendon është i sigurt për veten e tij. Kjo pike është
shamë e rëndësishme. Në e kemi parë, në fillim fare të këtij botim
filozofik, se t'nde nga reflektimi mbi qenien, mbi atë që mbetet e
palevizshme dhe për botën që leviz. Por në fillimet e epokës moderne
në zbulojmë këtë dije të sigurt të vetmuar, që në fillim e përvoja
botën si diçka që na rrethon sigurne, të kapur prej një përvore të
papershkueshme nga dyshimi, të subjektit që mendon dhe veten të
tij.

Në historinë e mendimit filozofik, ky është një çast i
paktahesueshem. Është e natyrshme pastaj të kritikosh e lëndo pjesë
të filozofisë së Dekartit - vete formula "Është mendon pra unë jam"
ka qenë kundërshtuar - por nuk mund t'ia diskutosh Dekartit vendin
që ai ka zënë nëpërmjet afirmimit të vetmuar të subjektit që mendon.
Por ka diçka shterpe në këtë siguri fillestare karteziante. Është mendon
pra unë jam. Mund të thuhet se kjo nuk të çon askund tjetër veçse
tek vetvetja. Në qoftë se nuk ka tjetër gjë veç subjektit si mund të
arrihet një dije tjetër? A mund të mjaftohemi me pranimin e subjektit
që mendon? Sigurisht që jo - dhe Dekarti ka ditur ta ndajë
veshtirësinë që ekziston për të mos mbetur i mbështetur kështu. Në
përpjekjen e tij ai shfaqet si një ndërprerje e asaj që ka qenë më parë.

Ai synon të themelotë një metodë tërëgull tërëqë për të
përcjellë me se miri mendimin e vet. Të mos niset kurrë nga tjetër.

Isate dakshen kë në rast, ndermjet qendrimit të teoritik dhe qendrimit të tij praktik. Në vetë çastin kur ai vinte në dyshim dhe mënyrë tashmë të njohur, me një guxim radikal të gjithë dëgjuesit e tij, të përfaqësuesit e tij mbledhjen e universitetit, përpunon gjithë karrides me moral dhe një bindje me qellim që të mos shqetesohet për gjatë kërkimit të tij teoritik, nga vështirësitë e rrafshit praktik.

Per te mbetur ne terrenin e sigurise, ati i duhe te perpunonte koncepte dhe arsyetime qe nuk lejonin asn e gabim. Ai shtrori pra kerkesen per *koncepte te qarta dhe te dallueshme*. Une do te deshiroja te kembengulja ne kete pike sepse ne jetojme ne nje kafe ku shume njerez perdorin me permallim koncepte konfuze te fryta dhe me dy kuptime. Nje koncept eshte i qarte atehere kur ai eshte i peraktuar ne menyre te perkrer, domethene i kufizuar qarte mes koncepteve te tjera. Dhe ne koncept eshte i dallueshem atehere kur gjate kaptimit te tij, i shfaqet shpirtit me nje transparence te

Bota e jashtme te shtrire bota e jashtme eshte e njerezit, pra vete it tek shtrirja nuk gendet veçse *levizja e perre* (i.e. *trupi*) kurre ne levizje te vetvetshme. Nje trup kurre shtrirje tjeter dhe keshu me rradhe. Filozofia e Dekartit eshte ne vete te perre dhe te gjitheja qe ekziston shnderron ne *trupi* e *triumfale* te pareduktueshem tek njerezit. *res cogitans* (i.e. *mendimi*) *res extensa* dhe *res cogitans*. Mendimi eshte aktivet vetvetine *levizje*. Shtrirja eshte pasive, qdo levizje perre e njerezit.

Pse kende Dekarti nxjerr dy kerkesa

Kerkesa e parë gjithëka qe eshte e shtrire *in vita*, detyrohet shpjegohet vetem nepermjet marrëdhënieve te jashtme nepermjet te ceteve *mekanike* dhe asnjehere nepermjet levizjeve qe ndryshojne te vetvetishme nepermjet "forceave" ose "cilesve" te brendshme pak a shume magjike. Nje gjë e tide eshte e vertete dhe kjo denotat haje per trupa te gjalle. Kjo eshte arsye, a perse e gjere tek Dekarti teorine e tanshme te *kafshes mekanike*. Trupi i kafshëve eshte i shtuar pra pasiv ne thelbin e tij dhe i neashtruar ndaj ligjeve mekanike te levizjes. Trupi njerezor, gjithashtu eshte me raste mekanike dhe kjo eshte arsye a perse Dekarti duke i pare pasionet e sende te trupit, ka dashur t'i shpjegoje nepermjet levizjeve te "sapitrave shazore" demethene te "lengëve" te adodhur ne trup.

Biologjia e tij ne fakt nuk eshte veçse nje pjese e fizikes se tij. Dekarti, ne *opoen e tij* sigurisht qe i ka bere nje shprehje te jashtezakonshem shkences moderne duke i vene perpara kerkesat per te prantuar vetem shpjegime *mekanike*, te qarta dhe te prekshme. Keshta ai perjashtoi tere ato te ashtuquajtura shpjegime mesjetane qe vazhdonin te mbyllnin rrugët e kerkimit te se vertetes duke tatur "cilesi te fshehte" misterioze qe adodheshan biterdi sendeve, si per shembull nje *vis luminosa* ishte e mjaftueshme per te shpjeguar fenomenet e shndritshme etj.

Kerkesa e dyte, ka te beje me *res cogitans*, *mentem*. Ajo qe eshte shpirt, ajo qe vjen nga mendimi, ne syte e tij, eshte diçka e brendshme dhe thjesht veprimtari. As vuajneti, as te arsyeat nuk jane vene kurre ne levizje nga jashte. Per Dekartin nuk do te kishte gjë me te huaj sesa prirja bashkëkohore per t'i shpjeguar gati ne menyre shiteruese si fitoret ashtu dhe veprat apo krimet me anen e

SPINOZA (1632-1677)

Barak Spinoza lindi ne Amsterdam ne nje familje e dutesh poretar. E
dhe kaka i gjiat jeten e tij ne Holande. Per te asgjë ne bote nuk ka te
aq tendes sa pavaresia e mendimit te tij dhe pavaresia e vetes qe
nerezore. Ai e fitonte buken e gojes duke pastruar shamat e synave.
Gjatë jeten keti ne nje varfëri relative dhe kur vdiq iu desh Laibneci
dhe disa miqve te tjerë te merrnin persiper shpenzimet e funeralit dhe
te interesoneshin per dorëshkrimet e tij. Sa ishte gjalle betoi veten
dy nga veprat e tij *Princimet e flozofise karteziane* dhe *Invidia
teologiko-politike*. Dhe meqenese keto vepra e dyta sidomos ben te
shpertheje ne skandal i madh, Spinoza vendosi te mos botote me gje.
Kjo eshte arsye a perse shumica e veprave te tij u botuan veçse pas
vdektes - midis tyre vepra kryesore, *Etika*, nje nga kryeveprat e
filozofise perendimore.

Spinoza nuk ishte veçse dyzet e pese vjeç kur vdiq. Ai mend te
kishte pasur nje jete krejt tjetër i ofruan nje kateder ne Universitetin
e Hadelbergut, nje nga me te famshmit e kohes se tij. Ai nuk pranoi
dhe menduar se do te humbiste pavaresine e tij, duke mos e lere
te mendonte dhe t'u mesonte studenteve ate qe ai e besonte si te
vertete. *Pavaresi* me çdo kusht ky eshte tipari karakteristik i etes
dhe i mendimit te tij. Ky tipar na duket edhe me mbreselene kur
analizojme nocionin qe vendos ne qender te filozofise se tij. Ky
nocion eshte ai i *domosdoshmerise*. Pavaresi - domosdoshmeria ne
nje vije llogjese ne mes ky eshte Spinoza.

Te te provojme ta kuptojme kete paradoks ne cikle. Ne nuk d
te trajtojmë kete veçse Etiken. Ajo eshte shkruar ne latinisht dhe
vetem vet i profet eshte *Ethica more geometrico demonstrata*
dhe etere. *Etika* e paraqitar nepermjet metodes geometrike. Ne
gje kete kadoqka te habitshme. Ne fakt nuk mund te flasesh per
etiken pa futur ne loje llogjese. Nuk mund te flasesh per etike pa

...këtë mundësi që në mbetet i ndihet me traditën e ...
...që të shprehë dëshirën e dëshirës, zotëria e tërë ...

Substancën e vetme të substancës së vetme. Nuk ...
...është e mundur se që të jetë ato. Ato lidhen me ...
...që Zoti si pavarësi veten. Kur ne themi se Zoti është ...
...vetë, sikurse vetvetes, në mënyrë më të caktuar ...
...nuk ve vetë dhe që nuk si pavarësi. Vetë të ne mënyrë ...
...se substances. Sipas Spinozës të tilla kanë pavarësi. Por ...
...njo mënyrë që *si të tjerë dhe mënyrë*. Kjo në fakt ...
...Mënyrë të kësaj, gjithëka është krejt ndryshe. Tek Dekarti ...
...fille për mënyrë të radikal. Tek Spinoza shtrirja ...
...nuk janë mënyrë të pavarësi vetë që janë të pavarësi ...
...vetëse dy vetë të se njëjtes substance. Çdo vetë është e pavarësi ...
...por Zoti është *si të tjerë* i pavarësi. Ai është një pavarësi ...
...te pavarësi.

Perderisa substanca është *një* dhe nuk ka asgjë jashtë saj ...
...saj është njëjtes me domosdoshmerinë e saj. Nuk mund të ...
...mungese të domosdoshmerisë vetëse atëherë kësaj ...
...ementesh janë në lloje. Në qoftë se ka vetëse një substance të vetë ...
...dhe asgjë tjetër atëherë nuk ka as dualizem as pluralizem. Nuk ka ...
...vetëse qënie dhe domosdoshmeri të saj.

Kete domosdoshmeri të substances, Spinoza e bën në ...
...kunder çdo konceptim finalist të qenies. Kunder çdo lloj ...
...final. Në këtë parë, Dekarti i atribuonte Zotit një indiferent ...
...me që ... që të mos fuste në të një skemë të mendimit final. ...
...Spinoza është dakord me të në këtë pikë, por ai shkon më tutje. Ai ...
...që a ... ek Zoti, nuk është liria indiferente, është ...
...domosdoshmeria. Zoti është domosdoshmeria dhe nëse dëshirojmë ...
...te flutur për domosdoshmerinë hyjnore duhet të themi tek Zoti ...
...dhe domosdoshmeria janë pikë për pikë e njëjta gjë.

Per Spinozën shkakut final do të jetë një parajvk mënyrë ...
...kandervitet teresisht idese se Zotit. Por ai i kundërvet ...
...gjithashtu idese se vërtetë. Qëndrojmë të themi me këtë ...
...dham të arrijmë disa qëllime që kanë të bëjnë me kapërcimin e ...
...mungesave nga të cilat ne vëmë, ne nuk jemi aspak të lire. Në ...
...kundërt, ajo që na mungon, na përdor në lirinë e vërtetë ...
...njohesh domosdoshmerinë e substances se vetme në gjithëka ...

Nëse e kuptojmë se *ato janë model* (ek Spinoza)
Nëse e kuptojmë se *ato janë* (haptet e pafundme)
Nëse e kuptojmë se *ato janë* substances (Kotlerman)
Nëse e kuptojmë se *ato janë* të neshtëka me njëri-tjetër
Nëse e kuptojmë se *ato janë* substances e cilat na shfaqet në
një veti e caktuar. Modeli nuk ekziston në veti të
një veti të vetes. Përkundrazi, ato ekzistojnë në diçka tjetër (në
substancat) nëpërmjet të cilave, për shkak të në gjë të tjerë
Ekzistenca e tyre shprehet tërësisht nga diçka tjetër. Ka mode të vetes
se shprehës dhe mode të vetise së mendimit. Ky libër, për shembull,
është në mode të vetise së shprehjes, mendim, që në formulon
është në mode të vetise së mendimit. Modeli zëvendësojnë në
tjetër në veti të substances, ato janë të pafundme dhe rrjedhin
detyrimisht nga substanca.

Sidani kaptaar kjo? Aspak në mënyrë shkakesore. Modeli
rrjedhin nga substanca ashtu sikurse veti e trekëndeshit rrjedhin
nga trekëndeshi. Kjo do të thotë se është në natyrën e qenies, të
substances, se Zoti, që modeli janë ato që janë. Trekëndeshi nuk
është shkak i faktit që shama e të kendeve të tij është e barabartë
në dy kende të drejta. Ai nuk është shkak i tyre, por të kësaj
parasysh kuptimin modern të fjales. Modeli rrjedhin nga substanca,
ato janë ato që janë për shkak të në domosdoshmëri të prejarit.

Marredhena domosdoshmëri-liri na detyron të lutemi në
zemrën e filozofisë së Spinozës. Dhe përderisa ne interesonemi para
se gjithë për temën e habitës filozofike, na lejohet të mendojmë
se kerkim, i tij filozofik ka gjalluar pikerisht nisur nga kjo pikë, nga
habita e mëposhtme, si mund të pajtohen tek unë nga njera anë
domosdoshmëria hyjnore dhe nga ana tjetër, pavaresia absolute?
Sartri, për shembull, në librin e tij mbi Qenien dhe Moshën e
pohon neqoftese Zoti ekziston, nuk mund të ketë asnjë të madhe
Zoti do ta përjashtonte, vetëm nëpërmjet poshës së qenies së vet
lirine e subjektit.

Spinoza u nis nga një siguri me kuptim të kundërt. Ai nuk ka
sakrifikuar as domosdoshmërinë e Zotit as lirinë. Ai e ka kërkuar
zgjidhjen e këtij konflikti thellë vetes së tij. Mendimi i tij zhvillohet
kështu. Zoti është shkak i lire, ai është shkak i lire i gjithëkujt.
Kjo do të thotë se Zoti nuk vepron veçse në sajë të

... e domosdoshme. Kjo e te arsyeshme Spinoza e ka
pasiqitur dy koncepte - e rralesis dhe te arsyeshme. Ne themi
që ne send se eshte rrashitatet tek kina e arsyeshme per qe
mund edhe te mos ekzistonte. Ne themi per ne send se arsyeshme
mundshen atehere k'it prano ne se arsyeshme te realizohet se m'it
te mos realizohet. Sipas sistemit te mendimit te Spinozes, keto dy
nivele nuk sheno ne asgje reale. Ato v'ne thjesat nga fakti se nuk
njohim z'nyhin ne shkaqev' dhe te past'jave dhe se nuk e kuptojme
q' ato e kane origjinen e tyre ne domosdoshmerine e substance.
Ne realitet nuk ka veqse domosdoshmeri - Itri te Zotit.

Tani mund ta kuptojme se qfare do te thote *per kryerje hyjnore*,
tek Spinoza. Kjo "perkrverje" nuk i referohet aspak ne shkaqe
v'trash apo shkaqesh finale. Ajo i nuk nenkupton asnje tendence drejt
nje realiteti q' do ta gjykohet "te perkrver" per shkak te bukurise
se tij apo te lumturise q' do te na jepte. Jo Kur ne themi "qdo gje
rrjedh nga perkrvshmeria hyjnore", kjo nuk do te thote gje tjeter
veqse "qdo gje eshte e domosdoshme". Nje konceptim i tille, sipas
te cilit qdo send merret parasysh nga pikepamja e domosdoshmerise
hyjnore, per aseton qdo dallim ndermjet se mire dhe se keqes ne
kuptimin njerezor. Po q' se nuk do te kishim vetem te
domosdoshme dhe te mundshme te mire dhe te keqe, ne kuptimin
njerezor. Po q' se nuk do te kishim vetem te domosdoshme dhe te
pamundshme e mira dhe e keqja do te zhdukeshin. Kjo eshte njelo
si te thuash se *lirika* e Spinozes, ne thelbin e vet, s'e pranon ate q' e
zakonisht e quajne etike. Ne ndodhemi keshtu te vendosur ne
nivele ne asaj "mistike racionale" per te cilen kemi folur q' ne fillim.

As mire as keq - kjo filozofi e lidhur me gjeometrine, shkaterron
qdo shkak final q' tashme permbadhet ne ne para gjykim. Dalli
i se mire nga e keqja buron nga vete ne, nga relativiteti i
kendveshtrimit tone. Nga kendveshtrimi i Zotit - kjo eshte tashme
nje menyre shume njerezore te foluri - dhe per ate q' kapton
domosdoshmerine hyjnore, nuk ka veqse perkrverje.

Problemi i unitetit te trupit me shpirtin, i pazgjidhshem ne
filozofine e Dekartit, zgjidhet lehtesisht tek Spinoza. Trupet dhe
shpirti jane mode te dy vetive te substances. Megjithate, nuk duhet
menduuar se ato veprojne mbi mera-tjetren - nuk ka bashkeveprim
ndermjet dy vetive - shtrirjes ne hapesire dhe mendimit. Ndermjet

...konceptin e natyrës. Hapësira e kësaj
natyre është e kuptueshme dhe e kuptueshme
në mënyrë intuitive. Njohja intuitive procedon në
një mënyrë intuitive të cilat me një shprehje të veçantë
në gjuhë. Ajo është natyrisht diçka që rrjedh nga
një eksperiment i vetë substanciale dhe domosdoshmërisht.

Sakaqse njohja intuitive e natyrës mundet me njëra të tjetrën
e kësajve sakaqesore. Njohja intuitive nuk lidhet me natyrën
por a e vë atone në raport sikurse në raport dhe të tjerë
të tjerë në domosdoshmërinë ontologjike të substancës. Njohja intuitive
në njohjen intuitive në njëfarë kuptimi në zbulimin e natyrës
merinë hyjnore në vetë realitetin e modeve. Njohja intuitive
në natyrën e vertetë. Në dihet të synojmë drejt saj.

Ashtu si Dekarti dhe Spinoza arsyetojnë për natyrën dhe për
sionin e *passionum*. Si tregojnë të tjerët e atij shekulli passionet dhe
këto ishin të friqshme të fuqishme ishin gjithashtu edhe vështirë
dhe tëra. Në shpirtin e njerëzve të kohës kishte konflikte të natyrës
matë të tilla që duket sikur në të kemi harruar edhe si këto në të
vjen që të mbanim veshet ngrehur. Ndoshta mund të ketë diçka të
madhe për të kapur. Për Spinozën passionet e shpirtit përfaqësojnë
një katizim të njohjes në mënyrë për ta lënë veten të mbështetur
mësonjë. Liria nuk qëndron prapa braktisjen e vetes pasi të pa-
sioni të çfaredoshëm por përkishtë tek mbizotërimi i natyrës të
vertetës së vetvetishme të domosdoshmërisë.

Larg çdo moralizimi këtu kemi të bëjmë me një vlerë shumë
të thellë kur një pasion ndeshet me një domosdoshmëri të për të
palekandshme atëherë ky pasion shuhet. Askush nuk i nënshtrohet
një pasioni objekti i të cilit është i paarritshëm. Çdo pasion
shqehet nga një shprehje e mbetur galle. Zjarri i të cilit është
ndezar nga ajri i mundësive. Për atë që ka datur të kape të vertetën
e se domosdoshmërisë, është nevoja të zotërohet një vullnet
jashtëzakonisht të fortë për të mposhtur passionin. Forca e vullnetit
ka ndërhyrje që me parë përkishtë atëherë kur duhet kapur e vertetë
e domosdoshmërisë. Në qoftë se i arrihet kësaj atëherë passionet
janë të mposhtur.

Sipas Spinozës kjo është liria. Ajo do të thotë gëzim dhe siguri.
Duke kapur domosdoshmërinë hyjnore ajo njëshet me të. Ajo

Ne krahasim me Spinozen dhe jeten e tij te terhequr te perqendruar tek mendimi. Laibnici perben kontrastin me te madh sa ka saparasi me veprimtari shume te gjere ne te gjitha fashat e rendesishme te kohes se vet. I lindur ne Lajpcig ne mesin e shekullit XVII ai i kreu studimet ne France ne Angli ne Holande ku edhe lidhi miqesi me Spinozen. Ai ishte nje udhetar i apasionuar. Asnjë sikence e kohes se tij nuk ishte e huaj per te. Ne matematike ai zbaloi perilogantjen diferenciale. Ai u mor edhe me politike me hartim ligjesh dhe me ekonomi gjë që ishte e rrallë ne kete epoke. Teoria dhe praktika nxisnin njera-tjetren ne shpirtin e tij. Laibnici ka qene keshilltar princash. Ai merrej me arkitekture dhe me teknologji. Teper i dhene pas problemeve fetare ben perpiqje per te atruar protestantet dhe katoliket. Ashtu si Lesingu, ashtu si mendimtarët e tjere te kesaj kohe ai ishte per nje tolerance reciproke. Ai shkembeu nje leterkembim te gjere me bashkekohesit e tij te medhenj ne te gjithe Evropën. Mund te pvetet se ku e gëzonte kohen per t'u marre me gjithë kete veprimtari? Tere kjo veprimtari nuk e pengoi t'u bente edhe nje sherbim tjetër studenteve dhe pasardhesve duke shkruar nje permbledhje te shkurter te filozofise se tij, qe mban titullin *Monadologia*.

Do te deshiroja te beja kalimthi nje verejtje anesore. Ka autore te caktet ne fahim duhet thjesht t'i pranosh pa ditur shume gjera per q ka ata shkruan dhe per rratshim ku leviz mendimi i tyre per qenien dhe jeten. Ne vepren e tyre futesh ngadale, densa beheshi i atë ta përvetesosh se brendeshimi perpiekjen e tyre. Por ka autore te tite shpreh a e mendimit te te cileve eshte kaq e dendar dhe e sakte sa qe nuk duhet te nhet ne harrese asnje fraze para se te jete kuptuar me te vertete. përndryshe ka rrezik per te mos kuptuar asgje nga fraza qe vjen me pas. *Monadologia* i takon kesaj kategorie te dyte. Eshte me

që përshfaqet në këtë mënyrë të pabarabartë të të vëllimit. Por për anë të kësaj përfaqësimi, parimet që duhet të hyjnë do të jenë:

1. Përshfaqja e faktit që lidhjet me shprehja që në këmbë përfaqësojnë, përveç të mëtejshmeve apo ka diçka thellesisht të re. Nëse një përkrahës i ashpër i parës dëtar ka qenë me pararendes. Arishte në shpirt përfaqësojnë krues me mualatë për zhvillimet e mëtejshme të shprehjes. Disa nga konceptet fizike që ka përdorur ato përfaqësimet atyre që u bënë koncepte themelore për fizikën atomike dhe për psikanalizën. Laibneci ndodhet në një pikë kthëse, ai i përket jetësesh, mendimit me të lashtë dhe me modern. Arishte një gjë e tillë është. Mendimin e tij e kanë interesuar të gjitha fushat e dijes për të cilat rezultojnë e qorbe por një mendim krijesish të ri.

Lex Dekarti siç na kujtohet substancat e sendit të shtrirë *res extensa* ishte vete shtrirja e trupave në ndryshim nga hapësira besë abstrakte e gjeometrike që nuk ishte veçse me hapësirë e me iduar. Shtrirja dhe jo hapësira përben në sytë e tij thelbin e vërtetë të trupave.

Kuptasata Laibneci u mor edhe me substancën - kjo është një qëllim që në ditët e mëvonshme nga shkollat Miletit. Por për të shtrirja nuk mund të ishte substancat sendeve. Substancat sendeve është *energia*. Ajo koncepti në energji me shprehim i veprimtarisë një parim që është gjithë në veprim po që se nuk e pengojnë. Laibneci pra nuk niset nga një realitet i ngjashëm për të shtruar me pasqyret e se si mund të niset levizja të veprime. Në të kundërt ai niset nga një parim aktiviteti dhe pastaj flitet për të kuptuar se kush mund ta pengojë të veprime. Ai shprehon pengesat që frenojnë veprimtarinë. Pika e nisjes është pra një energji origjinale që në gjendjen e saj të pamshme përmban në vetvete gjithë të kaluarën ashtu siç mban në njëfarë kuptimi edhe të ardhmen. Ajo është e mbarsur me gjithëka të së ardhmës së mundshme. Për të shprehur këtë Laibneci përdor me koncept të errët ai i jep rëndësi tepër të madhe konceptin e *trajpës* (kjo na shpëton ndër mend qenien në mundësi të Aristotelit). Energjia është veprimtaria që përmban në vetvete të ardhmen, por derisa ajo nuk e pengon atë.

Përse substanca nuk është shtrirje por vetëm energji? Përgjigja e Laibneci është kjo që koncepti i substances të tilla koherente në vetveten duhet që ai të nënkuptojë unitetin. Përndryshe substanca do të ishte e ngasur apo e shpërbeshme dhe do të pushonte së exist

Nuk mund të them se Leibniz është i rrezikshëm sepse
është i pamundur që të ketë vetëm një qasje të vetme
në kuptimin e kësaj përkufizimi të kësaj qasje.

Në këtë mënyrë, Derhami Leibniz përdor një qasje
të ndryshme për të përcaktuar se pse në përfundim të kësaj
qasje nuk është e rrezikshme që Leibniz ka qenë i rrezikshëm
në kuptimin e kësaj përkufizimi. Shtrirja duke qenë e një
qasje të ndryshme është një lloj i pandërprerë i një fushe kërkimi
që do të përfundonte. Shtimi i kësaj qasje lloj i pandërprerë nuk ka a
mend të përberë themelin e unitetit - ajo nuk është substance
që mund të krahasohet me qenien.

Prandaj, të njëjtën qasje nga dyka e *pamundshme* dhe *që të mos*
është e rrezikshme. Kjo dyka tek Leibniz është energjia. Kështu
është pandashme. Leibniz i ka dhënë një emër grek, kuptimi i të
cilit është i njëjtë me atë që tashmë e njohim atomi domethënë
ato që nuk mund të ndahet - që është i pacoptueshëm - dhe atë që
është i pandashëm, *monada*. Në fjala greke *monos* që do të thotë
një. Monada është energjia e pashtrishme dhe e pandashme.

Leibniz e përcakton kështu monada është një atom energjie
që nuk është e ndodhur në hapësirë - por pa shtrirje - ajo nuk ka dimension
dhe pasqyrohet gjatë universin.

Të provojmë të kuptojmë këto karakteristika, njera pas tjetres
pasta në unitetin e tyre. Në fillim ato duket sikur e kundërshtojnë
gjatë dhe përjashtojnë njera-tjetren, këto vështitësi janë pikërisht
elemente përberëse të një paraqitjeje adekuate të monades.

Më së pari, çdo monade është *në pikë* mbasi nuk mund të ketë
shtet të pa u bërë e ndashme. Ajo duhet të jetë e *thjeshtë* për të
mundëzuar të jetë element përberës i realitetit.

Çdo monade duket të *ndodhet në hapësirë* sepse siç do të
të kuptojmë ajo nuk është vetëm një pikë në univers, por është edhe një
pjesë e *universit*. Kjo është arsyeja përse, kundi nga
qasja e ndryshme, universin është i ndryshëm sipas vendit që ajo
është. Ajo pra është e *vendosur* aspak në mënyrë rastësore apo të
përcaktuar, por në mënyrë thelbësore - ajo është ndërtuar ashtu
që të jetë një pjesë e kësaj.

Leibniz i ka tërësisht monada na thotë Leibniz është *reale*
por jo për një pikë abstrakte - siç janë për shembull ato që gjenden

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

[illegible]

Në qendër të kësaj meje kuptimi të ri të kudondodhjes së Zotit. A nuk do të m'notë mësht siq është thënë prej kohësh se Zoti është pranishëm kudo. Kudondodhja hyjnore merr përfaqësim në objektet kas të tjerë shpirtërisht nëz të lbrtë gjithë sistemit të tjerë. Zoti ankëzohet në monadë e monadave në pranishëm kudo dhe kudo veprimet e tjerë nga të gjithë universi, përciptime të për të dallueshme. Në kështu mund të thuhet se tëk ar ekzistenca dhe dila përputhen.

Esate gjithë mirë dhe shprehni kërkimin tuaj për të kuptuar më thellësisht të vërtetën dhe të mirën. Zoti ju përkrah.

Gjithashtu, ekzistojnë filozofi të cilat përpiqen të shpjegojnë
persecuton është mohuar Zoti. Filozofia synon drejt totalitetit dhe
universales drejt unitetit dhe substances. Ajo na sugjeron se
që mënyrë arrim qëllimim e saj ose po aq mënyrë perse ajo nuk mund ta
të më. Suatelloshmeria e perspektive dhe e kërkimeve nuk i bën
atë të kësaj. Kuptimi i asaj që ajo synon të arrijë është i / të
përcaktuar si mendohet se mund të dilet mbanë ose jo për të kapur
dritën e thellë në rrugën e ndjekur nga arsyetimi në mënyrë
sistematike të çështjeve është realizuar antitë e perspektives dhe e
sistemesë së asaj nga rezultati për t'andimtar

që e bën të pamundur të themi se harmonia është e natyrshme. Nëse nuk themi se ajo është e natyrshme, atëherë harmonia duhet të jetë e krijuar nga një fuqi e jashtme. Kjo ide është e një pjekurie filozofike që mund të shprehet optimist nëse ne themi se harmonia është e natyrshme. Harmonia që shpesh mund të madhësohet në një nivel të lartë, sepse ashtu ndesh je nuk është e mundur me të tjerë në atë thellim e tyje përhashtje në ydo veprim në jetë. Në fakt, harmonia ka të bëjë me një realitet të përhapur që shprehet në mënyrën e saj të veçantë sipas individit dhe të jetë për të tjerë pasqyrtome se bashku të njëjtin univers.

Si mund të konceptohet në një filozofi të tillë *monozetizmi* *matematiko-spiritual*? Lajbniçi i dëkaj e vëllime për të tjerë har që trupi dhe shpirti të përbejnë se bashku me monadave të vetme ato janë realitete tepër të ndryshme nga njera-tjetra. Le të sjellim ndër mend veshitësitë e hasura nga Dekarti që e çuan atë të vije të rrugëzgjdhjen të muaza pineale duke u përjekur të kaperecë kështu dualizmin e vet radikal. Le të kujtojmë gjithashtu paragrafin e Spinozës zgjidhje që e bente me të lehtë për t'u dhënë nëpërmjet konceptimit të dy vetive të një substance unike hyjnore.

Tek Lajbniçi problemi behet me të vështirë nga fakti i papershkueshmerisë thelbësore të monadave njera me tjetrën. Kjo është arsyeja përse për të rregulluar marrëdhëniet e shpirtit me trupin ai e gjen rrugëzgjdhjen tek harmonia e paravendosur. Ai e krahason shpirtin dhe trupin me dy orë që tregojnë gjithmonë të njëjtën kohë. Si realizohet kjo gjë? Një orë nuk mund të saktësohet duke u mbështetur tek ajo që tregon tjetra. Kështu dhe trupi nuk mund të ndjehet shpirtin sikurse shpirti të ndjehet trupin. Nga dy gjëra vetëm njera është e mundshme ose aty pranë ndodhet një orëndreqes që i rregullon të dyja orët miera me tjetrën ose përndryshe që të dyja janë të krijuara në mënyrë që të përkrëhen nga një orëndreqes i shkelqyer, sa që të dyja tregojnë gjithmonë orën e saktë. Për Lajbniçin vetëm kjo hipotezë e fundit është e denjë për Zotin krijues. Përgjigjja pra është se kemi të bëjmë me përkrëvjen tërësisht të dhënë nga Zoti për botën e krijuar. Qyshi në fillim Zoti krijoi shpirtin dhe trupin në mënyrë që harmonia të mbrohet dhe

Kjo na kjon të barto me një aspekt shumë të rëndësishëm të kësaj teorie se ka bariet që është i lidhur ngushtë me lirinë e pavendosur. Ky aspekt është rëndësia vendndare e kësaj saktësi. Besoj se ju kuptohet që Spinoza e kthyer në një traditë si në parafyqim që pengon të kuptohet dhe të dashur në shtet e demokraci mënyrë. Ka bariet në këtë pikë, megjithatë, Aristoteli dhe të tjerët.

Në nuk duhet të habitemi për këtë perditshmësi sipas të mësuesit
shkëlqimor atomik Demokriti i cili në bazë të parimit të "oxia et coarscit"
pasqyrore qëllonjë e me qartë universin. Tendencat për të bërë
nëpermyet qenies së monades pjesë perberese e qenies së bashku.
Ashtu sikurse tek Aristoteli ku çdo gjë gjendet e tërhequr
dëshira për të kaluar nga qenie në mundesi tek qenie në veprim.
Lafmieri ka një qender një energji që "tenton për t'u bashkuar"
drejt një qartësie më të madhe. Shkakut final prodhon vetë qëllimin
me qëllim që të realizohet atje. Qëllimi i vënë për të arritur atë
të tërësisë është tamam një shkak një shkak final.

Finaliteti paion ne univers nepermet monadave. La biteri
per me parim *param* e arsyev se *mpatimeshme* ku shprehjet ne
finalist i mendimit te tij asgje nuk ekziston pa ne arsyev se
mpatimeshme - e ka do te thote pa u perligjur nga diçka drejt se
synon. Ky parim finalist gjendet i korigjuar nga nje parim i dyte.
Kete radhe me natyre logjike asgje nuk mund te ekzistojte
kontradikte me nje gjë qe ekziston. Kontradiksioni e per asht
ekzistencen. Dy sende qe te ekzistojne te dyja duhet te jete
kompatueshme, domethene te mundshem ne te njeiten kohe. Ne ket
bote jo çfata e shite e mundshme. Kontradiktoria nuk eshte
mundur. Ka nje parim qendror te prirjes drejt me te mires neper m
shtakat final. por kjo prirje eshte e kufizuar nga kushti i kompoz te
qe do te thote se shikimi final duhet te perjashtojte kontradiksioni.

Me tej do të shohim se atëherë kur Lajbnici flet për "botën e
të mirë të mundshme" ai nuk ka aspak nder mend me këtë "botë
të mirë" që tona me çdo gjë na vë sikur të mos kishte asnjë detyrë
për t'ju treguar që ajo përmban "Duhet nënvizuar: Bota me e mirë
në aspektin e saj do të thotë se asnjë botë me e mirë nuk do të ishte
e mundur në përputhje me tërësinë e saj".

Keating's book provides the process for building a successful business plan, and the author's personal experiences are a valuable resource for entrepreneurs. The book is a must-read for anyone looking to start a business.

And note that the π is not a probability of error. It is a

Ashtuk Pervodandimim per te qarte nar perceptimtar, nar per te perthuar per te tyre perceptime te qarta. Ajo demostroi dhe etikase por ajo eshte e paqarte demostrosimit dhe universalitetin per te cilat rak ketor demostroi per ketor emet. Ne kemi thene se monadat jane te qarte per te ne kuptimin qe e pohonte ketor Antikiteti. At dard, ketor kuptimtar dhe mes tyre mbretetor nje harmoni e paraverditetshme karakteristike ka ne kuptimtar nje krijim hyjnor.

Tek Taberner në ndeshem kështu idene e Zotit 1. II. , që me argumentin ontologjik. Por atëherë është krejt e nevojshme fakti i një konteksti krejt tjetër të mendimit. Ajo që ontologjik thoshte kështu koncepti i Zotit nënkupton për njëra dhe për tjetrën nënkupton ekzistencën të thënë se Zoti ekziston do të thotë të kundërshtosh vetveten. Kjo është rrugë e argumentit të Shen Anselmit.

Tek lajbner ndodh ndryshe Parimi i kontradiks, kombanhet me parimin e arsyes se njafueshme asnje qe e ka ka me arsye te njafueshme per te ekzistuar aq te forte sa e ka Zoti. Nga ana tjetër Zoti nuk permaban asnje kontradiksion dhe nuk ka asnjë me te cilen ai mund te jete ne marrëdhënie kontradiks sepse do te dillej te ekzistonte me qenie po aq e forte sa edhe vet ai. Por nje qenie e tille nuk ekziston. Keshitu nuk ka asnje qe te mendoj me holla apo te kufizojë dobine e parimit te arsyes se njafueshme. Kështu behet fjale per Zotin. Me fjale te tjera parimi i arsyes se njafueshme ka dobine me te madhe vetem lidhur me Zotin e behet qe *per qe ekziston Zoti eshte i mundshem ai ekzistojne*.

Apie mitytę ir te per te mendiuar te a s ten p

Kështu, Zoti është thembël i të vërtetave të përkryera
në çdo gjë të dëshirueshme. Ato nuk do të gjenden te personat
të tjerë, veçse te Zoti. Te gjitha qeniet e tjera të
krijës, atëherë, duhet të jenë ose mund të mos jenë. Ato nuk do
të jenë asnjëherë, por ato nuk do të ishin mbështetur në atë që
është dëshirueshme. Zoti është ai që thembëlton harmoninë

që të tjerët bëjnë të mundshme. Kjo nuk është një detyrë
nëse nuk është një kusht i një hipotesë. Gjokë, nëse
është e vërtetë, do të thotë se do të jetë qenësor
që të tjerët të kenë të vërtetë një botë atëherë. Të tjerët
nuk do të kenë kushtet dhe hipotetë një reaktant të tyre
që do të kushtet të të cilat ndodhet krijesa. Ky është
Zoti që ka atë të mirën e botëve të mundshme.

Për këtë mëdhe për njëra e dhënë nga Lapointe, 7
është e keqja vjen nga m'është kryerja në kufizime të
të tjerët që ekzistencën e qdo qenë të krijës. Kështu
që ekziston krijesa në kuptim të njëjtit mënyrë që të
është e keqja të jetë krijës dhe kufizimet pa të cilat krijës
nuk do të jetë në përputhjen e saj me Zotin.

Por në vijën e Zotit e keqja është kushti i ekzistencës
të krijës.

Kjo e keqe mëqëthate për krijesën është kushti i se
është e keqja pa këtë në mënyrë nuk do të kishte parim të brendshëm
që e keqja drejt qartësisë dhe dallimit. Nuk do të kishte
dashë as aspiratë as liri.

Më lart ne pamë se epokat ku kritikoheshin marrin një teori të re, nuk krijojnë dot deklaratë të gjera që të përshkruajnë apo sisteme monumentale. Në të kundërt ato janë i shtypshëm dhe të pashprehur për pikëpamje të reja. Pa ato, filozofet e mëdhenj nuk kishin ekzistuar. Ka mundësi që ky arsyetim të gjekë vetë dhe empirizmin anglez të cilin po trajtojmë këtu.

Berklit lindti aty nga fundi i shekullit XVII. Nder të tjerat shkruar në teorinë e shikimit që tregojnë interesin që kishte natyrën e ndihmëve - një traktat për parimet e ndihmës merca dhe veprimet e tij me të shquar një dialog i lehtë për të ulësuar gjatë të kështjëm të habitshëm. *Dialogu i Hylasit dhe Filon*.

Pika e njës për Berklit është loku por ai shkon më tej. Si për cilësitë e para sikurse është shtrirja, forma, levizja, të cilat sipas Berklit i përketin realitetit ekzistojnë tek sendet po aq pak sa edhe e dyta. Ato ekzistojnë vetëm për atë që i percepton nëpërmjet procesit të perceptimit.

Mund të ekzistojë vetëm njëra nga të dyja thotë Berklit, siç formë, levizja ose janë të perceptuara nga shqisat ose nuk janë të perceptuara. Por është qartë se ato janë të perceptuara nga shqisat përndryshe nuk do të ishin të pranishme tek përvoja - për të cilën nuk ka bërë më tej veç perceptimit ndihor.

Kështu për cilësitë e para janë, ashtu siç është e dyta. Nëse cilësitë e para nuk do të perceptoheshin nga shqisat, në do të ndodheshin në një rrugë pa krye mbasi kjo do të thoshte se nuk është kopja e dëgjare që ne vetvete është e padukshme sepse është e shtrirë. Nëse shtrirja është e padukshme, ngjyra nuk është e dukshme. Të pretendosh për dy kategori cilësish do të thotë zësh në pozicion të cilin mund ta mbroshi. Nuk ka asnjë marrëdhënie konkrete midës cilësive të para dhe cilësive të dyta. Të dy të dytat janë ide. Në marrëdhënie me vendin ndihmë vetëm atëherë. Gjithëka që ekziston nuk ekziston veçse si e perceptuar në subjekt perceptues.

Këtu Berklit arrin të formulë e famshme e dyfishtë të perceptimit (të jesh do të thotë të jesh i perceptuar) apo perceptues (të jesh do të thotë të perceptesh). Qenia nuk ekziston

që në vend që të nëqelom që të për hulumtoje qartë gjërat
të njohjes për të kështu natyrisht e tij dhe vlerësuar të njohjes
vlerën që ka në vend që të kthihet drejt objekteve që njohet
me. Këtu bëhet fjalë për të njohur veten tonë por jo aspak për
subjektin moral apo ekzistencial (Sokratit) por si subjektin që
bën sapoti që kërkon të njohet. Çili është thelbi i asaj që e quajmë
të kuptosh? Çilat janë operacionet themelore që realizohen
në kështu.

Kështu mund të besonte se këtu bëhet fjalë për një psikologjik
dijes. Por jo në të vërtetë bëhet fjalë për të zbuluar vlerën e
njohjes përmbajtjen e asaj që quajmë njohje të njohjes
njohjes. Pra kështu rrjedh se është vete *affektive* të njohjes
që duhet eksploruar me qartësi me të madhe të mundshme. Sepse
vete qartësisë së madhe apo të vogël të vete mendimit edhe rezultati
që do të arrihen do të kenë një vlerë me të madhe apo me të vogël.
Nëse në kërkimin e kësaj quhet *kritikë* njohjes, termi "kritikë" shpreh
kërkimin e thelbit dhe të përmbajtjes së vete njohjes.

Ashtu si edhe për empirikët e tjerë anglezë edhe për Hymn në të
gjitha idetë siç e kemi parë vijnë nga përvija ndihore. Idetë lidhen
me njera-tjetren në një zinxhir atchere kur në mendojmë sipas
parimeve të një rregulli të caktuar për shembull të ngjashmërisë
të afrisë në hapësirë apo në kohë të shkakesisë. Në
basikshoqërojmë disa ide me njera-tjetren ose sepse ato janë
afër ose sepse ato kanë të bëjnë me diçka që është e përbashkët
për të apo edhe sepse njera shfaqet pas tjetres.

Përdorimi i e rëndësishme e shtruar nga Hymn ka të bëjë me
shkakesinë që është *shkakësia*. A vjen ajo nga shpirti ynë? A duhet
gramat që shpirti ynë sapo hyri në veprim nënkapet
qelboshin erime? Apo shkakesia në të kundërt është e prerardhshme
përceptimet tona ndajore? Dy perceptime janë të afërta me njera-
tjetren atchere kur në përvorin tonë perceptimi B ka pasardhje
nga perceptimi A. Në këtë rast midis tyre ka një raport afër
të zëvendësimit. Por kur toëmi që A është shkak i B dhe B është
pasardhje e A atchere thotë Hymn në themi diçka me shprehje. Në këtë
rast them për shkakesinë dhe dam të them se B predhehet në njohje
të njohjes pas A se A prodhon njohje të njohjes të njohjes B.

Në këtë vijë ky element doni osdeshin në Hymn thotë se ai

...the ...
...the ...
...the ...

...the ...
...the ...
...the ...

...the ...
...the ...
...the ...

...the ...
...the ...
...the ...

...the ...
...the ...
...the ...

...the ...
...the ...
...the ...

THE
JOURNAL
OF
THE
HISTORICAL
SOCIETY
OF
THE
CITY
OF
BOSTON
PUBLISHED
BY THE
SOCIETY
OF
THE
CITY
OF
BOSTON
1871

Kanti dinte na pushtimë për një kohë me të gëzuar sesa filozofet e tjerë. Ai transformoi me të vërtetë mendimin dhe tjetërsiti horizontet dhe konceptet e mendimit filozofik. Po të mos dëshiroje vleresat e Kantit nuk ke për të kapitur adonjë gjë të madhe nga jeta dhe fillim i mënyrës filozofike duke përfshirë këtu edhe të numër të madh merrdimitarësh që u nisën të merren me filozofi të shlyrë vetëm e vetëm për ta luftuar. Pikerisht tek Kanti ata gjetën mjetet e domosdoshme për sulmin e tyre.

Kanti e jetoi pothuajë pjesën më të madhe të shekullit XVIII. Të tjerët jetë vjetër për atë kohë ishte një jetë shpate e gjatë. Ai e kaloi jetën e Kenigsberg në mënyrën më të harmonisuar dhe më të rregullt që mund të bëhet. Ndryshe nga Dekarti dhe shumica e mendimtarëve të tjerë që dëshironin të udhëtonin dhe ishin kureshtarë për gjithëka që ekzistonte në botë, ai nuk lëvizti kurrë nga i njëjti vend. Dukej sikur gaximi i mendimit të tij i mjaftonte për të qetësuar të vetën çdo dëshirë për aventurë. Ai ishte nga ata njerëz tek të cilët e gjithë energjia të gjitha përpiqjet bashkohen në një pikë të veprave e cila nuk lëjon asnjë teprim. Ishte nga ata njerëz që jetojnë për hir të punës së tyre dhe për nderin e tyre. Besnikë për një mënyrë të vetme jetese e cila nuk lëjon asnjë shprehje të ndryshme.

Në fillim Kanti ishte nën ndikimin e fuqishëm të nenes së tij e cila ishte pietiste dhe me vone nën ndikimin e Njutonit dhe të shkencës së kohës së tij sidomos të fizikës. Në filozofi studionte mënyrë krejt të veçantë mendimin e Leibnicit sidomos në përparimet e vepërve të Wolffit.

Në periudhën e tij parakritike Kanti botoi një varg shkrimesh të shkurtra të cilat patën me sukses të krenarshëm. Pastaj papritur heshti. Për njëmbëdhjetë vjetë jetoi në heshtje. Pastaj u botuan në hapësira të shkurtra kohë tre veprat e tij kryesore. *Kritika e arsyes*

...dhe në këtë mënyrë, Kanti ka qenë i aftë të shprehë idetë e tij në një mënyrë të qartë dhe të përcaktuar. Kjo është arsyeja pse Kanti ka qenë i aftë të shprehë idetë e tij në një mënyrë të qartë dhe të përcaktuar.

Kanti ka qenë i aftë të shprehë idetë e tij në një mënyrë të qartë dhe të përcaktuar. Kjo është arsyeja pse Kanti ka qenë i aftë të shprehë idetë e tij në një mënyrë të qartë dhe të përcaktuar. Kjo është arsyeja pse Kanti ka qenë i aftë të shprehë idetë e tij në një mënyrë të qartë dhe të përcaktuar.

Kanti ka qenë i aftë të shprehë idetë e tij në një mënyrë të qartë dhe të përcaktuar. Kjo është arsyeja pse Kanti ka qenë i aftë të shprehë idetë e tij në një mënyrë të qartë dhe të përcaktuar. Kjo është arsyeja pse Kanti ka qenë i aftë të shprehë idetë e tij në një mënyrë të qartë dhe të përcaktuar.

Te marrim me shembull, nëse na kërkon të kuptojmë lidhën midis mendimit dhe të tjerës. Së pari, mendimi dhe të tjerës janë dy koncepte të ndryshme.

... dhe si të tilla, ato janë të domosdoshme dhe universale.
... dhe si të tilla, ato janë të domosdoshme dhe universale.
... dhe si të tilla, ato janë të domosdoshme dhe universale.
... dhe si të tilla, ato janë të domosdoshme dhe universale.
... dhe si të tilla, ato janë të domosdoshme dhe universale.

Këtu është e domosdoshme një kujtesë. Ajo që është
eacituar të jetë një klasë kan të përkthejë. Kanti i cili është
klasë kurrë traditonal. Çdo lloj tip të përkthimit atë përfaqësojnë
të një të menduar që si formate kullitara të ndështrimit të
dhe ka një nuk vjen nga përvoja por është a priori dhe i përdorur
në procese kullitar. Kanti i cili kan keto forma a priori të menduar
si të tilla të arsyetimit. Sipas tij, ka katër grupe të cilit i përket për
tre kategorish. Këtu nuk do të hyjmë në hollësi. Ne do të marrim fjalë
të shprehim si shembull grupin me të rendesishëm atë të marrëdhënies
që ka në brendësi të tij kategorime me të rendesishme që e kanë
shkakësisë. Ja se çfarë na sjotë tek Hymit për të e an Kant ka
thënë se e ka nxjerrë nga gjumi dogmatik. Hymit e kishte redaktuar
parimane shkakësisë tek zakoni. Çka Kanti e ka gjykuar krejtësisht
te pamjaftueshem për të përligjur shkencën gjykomet e se e
duhet të jenë të domosdoshme dhe universale.

Ta përmbledhim edhe një herë: perdena shkencë ekziston dhe
që të ekzistojnë gjykime të domosdoshme dhe universale, dhe për të
qene shkencore, ata duhet të na japin një dije të re pra: duhet të jenë
sintetike por për të qene të domosdoshme dhe universale duhet që
ata të jenë a priori.

Atëherë Kanti shtron pyetjen: si janë të mundshme gjykime
sintetike a priori? Përgjigja: ato janë të mundshme sepse shkakësi
për shembull është një kategori e aftësisë sone për të njohur
arsyetimit tone sepse është a priori dhe nuk na vjen nga zakoni.
Sigurisht zakoni mund të luajë një rol atëherë kur për shembull na
vëmë re në përvojë që një fenomen A pasohet rregullisht me fenomen
B dhe ne zbatojmë atëherë për keto dy fenomene kategorime
shkakësisë. Por - dhe kjo është vendimtare - kategoria e shkakësisë
nuk ka qene e përcaktuar nga zakoni i vazhdimësisë së përditshme
ajo i përket a priori të arsyetimit i cili është kjo që e bën atë të jetë
e domosdoshme dhe universale në procesin e njohjes. Të qendrojmë
këtu që nga ata të jetë e mundshme duhet të ketë një aftësi për të thënë

Handwritten text in a cursive script, likely a letter or a page from a manuscript. The text is written in dark ink on a light-colored paper. The handwriting is fluid and characteristic of the 18th or 19th century. The text is arranged in several paragraphs, with some lines indented. The overall appearance is that of a historical document.

ky është pikë e parë e dy antinomis të Kantit të dytë e para për
konceptin e shkaktimit dhe të tjerat e treta që në mënyrë të përgjithshme
përdoren apo që në të domosdoshmërisht sipas Kantit janë të pamundur
dhe të padhjetshme. Dhe më pas taty bëhet fjala për konceptin e parësia-
te përparësisht së bashku në dy natën në të vërtetë. Siç është e njohur
në këtë fillim. Këtu ydo gjë varet nga kështu e marrim në bërë
në mënyrë apo si varet në vetvete. Nëse e marrim bërë si fenomen
është e qartë që ydo gjë në të është e përcaktuar. Në e parë
shkakësia si fenomen e parë në mendim të tona është e domosdoshme
dhe universale. Për tjetër je gjithëkë që në ndeshim të parësia-
te është e përcaktuar. Në bërë e konceptuar si fenomen i brejtë
në përcaktuesim të tjerëve dhe absolute nga fakti se kategoria
shkakësia zbatohet ndaj gjithëkë që mund të ekzistojë në botë dhe
dhe është e vërtetë për gjithëkë që na vjen nga parësia tona. Por
nëse bota shihet si send në vetvete ajo nuk është me e nënshtruar
ndaj mbretërimit të shkaktësise sepse nuk është me fenomen. Për
më tej je do të ishte e mundur që të prodhohen veprime të lira të cilat
nuk do të ishin fenomene dhe nuk do të shfaqeshin si të tilla përballë
atës se sone për të tjerat. Një veprim i lire nuk mund të konstatohet
në mënyrë empirike si i tillë. Kur ne besojmë se kemi konstatuar një
veprim të lire në parësia tona ne i kapërcëjmë mundësitë tona të
cilat s'kanë të bëjnë veçse me fenomenet. Për shembull psikologët
përpjekin të interpretojnë qdo veprim të lire si pasojë e një shkak
sepse ata e shohin këtë veprim si një fenomen dhe në shkak të
fenomenave sigurisht ata kanë të drejtë. Por kjo nuk përjashton aspak
që veprimet të lira të jenë të mundshme. E njëjta gjë ndodh me të
rastësishmen dhe të domosdoshmen. Qdo fenomen është i
rastësishëm qdo fenomen ekziston nëpërmjet diçkaje tjetër. Por
përdërisa bota nuk është një fenomen dhe një qenie unike asgjë nuk
mund ta përjashtojë mundësinë e një qenie të domosdoshme. Veçse
në qenie të domosdoshme nuk është një fenomen. Ajo nuk ndeshet
në parësia.

Kështu sipas Kantit, të dy antinomitë e para përmbajnë
përvojë të gabuara në të dyja drejtimet: dy të fundit përgjigje që
marrim të jenë të vërteta nga të dyja anët nëse merrim parë zbatohet
në fenomenet e botes dhe të tjerat ndaj atyre që nuk mund të jenë
kurrë fenomene. Arsyeja jonë teorike funksionon në mënyrë të

[illegible]

Kur t'ua hedh poshtë Perse. Sepse argumenti në bërë t'atë të
në kështu që Zoti koncepti i cili do të nënkuptonte ekzistencën
të një qenie që ekziston është me e përkryer se t'atë qenie që
ekziston. Kaqsi nënvizon se çfarëdo qënie pasardhëse konceptit
kemi për arsë objektive në na duhet megjithatë me shunë se kështu për
atribut ekzistencen objektit që ky koncept shpreh. Kur bëhet
për objektet ndijore, kjo realizohet në lidhje me disa nga parimet
emadhe në baze të ligjeve empirike. Por kur bëhet thirrje për objektet
të mendimit të kalluar, nuk ka asnjë mjet për të na bërë të prirur
ekzistencën e tyre. Të thuhet se diçka ekziston kjo është e mjaft
për të mos në intuiton bashkohet me një koncept sepse sytë
për të konceptet pa materialin që na ofron shqisat t'atë diçka bën
Por t'ua nuk kemi asnjë të dhënë empirike për Zotin dhe për më tej
nuk t'ua se çfarë kuptojatë me konceptin t'atë ekzistencës. Kur bëhet
thirrje për Zotin - si lide. Në përfundim po aq të paatë që të t'atë
ekzistencës e Zoti vërtet t'atë hedh m'atë m'atë. Metad kështu
t'atë koncepte e cila desam m'atë na japë prova për këtë ekzistencë
konceptin kritikimet e arsyes teorike. Ajo ndoshta na bërë vetë m'atë
t'atë diçka që Zoti mund të jetë ajo nuk mund të provohet
ekzistencën e tij. Gjithashtu është kështu e pamundur që kështu
ekzistencën e tij t'atë.

... dhe kur e shprehim me fjalë të tjera, mund të them se Kant ka qenë i bindur se moraliteti është i përcaktuar nga ligji i vetvetes. Në këtë kuptim, moraliteti është i përcaktuar nga ligji i vetvetes, jo nga ligji i tjerëve. Kjo është ajo që Kant ka quajtur "autonomi". Në këtë kuptim, moraliteti është i përcaktuar nga ligji i vetvetes, jo nga ligji i tjerëve. Kjo është ajo që Kant ka quajtur "autonomi".

Por, asnjëherë Kant nuk e ka marrë parasysh faktin se moraliteti është i përcaktuar nga ligji i vetvetes, jo nga ligji i tjerëve. Kjo është ajo që Kant ka quajtur "autonomi". Në këtë kuptim, moraliteti është i përcaktuar nga ligji i vetvetes, jo nga ligji i tjerëve. Kjo është ajo që Kant ka quajtur "autonomi".

Mënyra morale na tregojnë Kant është e përcaktuar nga ligji i vetvetes, jo nga ligji i tjerëve. Kjo është ajo që Kant ka quajtur "autonomi". Në këtë kuptim, moraliteti është i përcaktuar nga ligji i vetvetes, jo nga ligji i tjerëve. Kjo është ajo që Kant ka quajtur "autonomi".

Te ndajmë këtu për një çast. Epoka jonë e kundërvitet në mënyrë rrethore të një konceptimi si ky. Bashkëkthesit tane në mbarë botën e rastëve marrin një qëndrim diametralisht të kundërt. Ata përpiqen të përligjin vlerat morale nëpërmjet rezultateve empirike që ata propozojnë të arrihen ose për më tepër të shprehin duke u nisur nga kushtet e dhëna të huaja për fashë morale.

Kant ndodhet në skajin tjetër. Le marrim për shembull vlerat paqe dhe kursim që kanë arritur kulmin e tyre në moralin paqësor të kapitullimit primitiv dhe për të cilat Maks Weberi ka krijuar teorinë e tij. Çili do të ishte lidhja me këtë pozitë Kantian? Ajo do të ishte e interesuar sigurisht nisur nga këndvështrimi i sociologëve dhe psikologëve të kërkonte të shpjegonte perse në mënyrë të drejtë tani pikërisht këto vlera që janë imponuar. Por do të thoshte ai në fund të fundit "ata bëjnë ata". Ata pohojnë me gjendje fakti se

[illegible]

Une do të deshë rora të mëtejshme të interpretimit të kësaj fraze të
tanshme të Kantit. Veprimi në atë mënyrë që maksima e vullnetit
tënd të mund të shërbejë në të gjitha kohat si parim për një
legjislacion universal. Se pari duhet vënë re se kjo formë është
shumë e komplikuar. Përse "maksima e vullnetit"? Përse të mos
thuhet thjesht "siç bëhet shpesh". Veprimi në atë mënyrë që vullneti
ytë mund në çdo kohë të shërbejë edhe si parim për një legjislacion
universal. Mund ta thjeshtëzojmë edhe më shumë duke përdorur
përse të flitet për "vullnet". Mund të thuhet fare thjesht. Veprimi në
atë mënyrë që sjellja tënde dhe vendimi yt të shërbejnë në çdo kohë
si model për këdo që duhet të marrë një vendim cilido qëfitë atë
cilado qoftë shmërritë rrethana të cilat atë e merr atë. Përveç kësaj
Kantini e kanë interpretuar edhe kështu sikur vendimi i një njeriu
duhet të jetë i përgjithshëm si model për të gjithë sikur një vendim
i marrë në kohë dhe hapësirë nuk është i lidhur me një kontekst
historik. Por asnjë vendim nuk marrë në zbrazi përparësisht në
rrethana që e shoqërojnë atë - sipas mënyrës në të cilën një
trëkëdash për shembull mbetet gjithandej i njëjtë në hapësirë
e kometrice.

Te perpiqemi pra ta interpretojme formulën teresore te Kantit ashtu sikurse ai na e ka dhënë atë

Veprimi në të dyja të drejtat e vullnetit tënd Maksima
 e vullnetit tënd' është parimi i cilit i drejtëbesh atëherë kur

[illegible][illegible]

Atëherë, të njëjtat lartuar se kjo formë nuk ekziston për
njerëz e mjetet e donet dhe pakushtet empirike të përmasave
të kësaj qadere përveç se në veprim. Janë sime edhe mënyra
të tjerë të kësaj. Veprimet e mënyra që maksimale vlerë
të kësaj qadere në qdo kohë si përmirë për një lloj shprehje universale

Ose t'atë që në faktin vetëm të fjalës duket menjëherë se është për të treguar se fjalët "ka një kuptim" etj.

Në fakt, fakti që mund të nënvizohet është që vëmendja e fjalës "ka një kuptim" duhet të shkojë te kete kuptim për ne vetëm atë herë kur kemi mundësi të vendosim me veten tonë për ta bërë ose për të mos bërë atë. Nëse ne nuk e kemi kete mundësi, fjala "detyrë" nuk do të kishte asnjë kuptim për ne. Detyra morale nënkupton në mënyrë të domosdoshme që ne mund të vendosim në kete mënyrë ose në një tjetër. Mundësia e një zotëdhënie të tillë quhet "liri". Në thelb, formula "Ti mundesh, sepse ti duhet ta bësh" do të thotë "Ti je një subjekt i lirë meqë ti e gjen tek vetja kuptimin e detyrës".

Ti përpiqesh ta mohosh kete, të thuash se nuk je i lire. Ti therrret në ndihmë psikologjinë, biologjinë, sociologjinë për të vertetuar se nuk je i lirë dhe për rrjedhojë je i pafajshëm dhe i papërgjegjshëm për aktet e tua sikurse edhe kafshet. Por fjala "detyrë" a ka një kuptim për ty? Nëse ka në kuptim kjo vjen vetëm nga fakti se ti je i lirë. Përndryshe fjala detyrë nuk do të kishte asnjë kuptim. "Ti mundesh, sepse ti duhet". Pavarësisht nëse ti deshiron ose jo, nëse "ti duhet ta bësh" domethënë nëse fjala "detyrë" ka një kuptim për ty, nuk është e mundur të mohosh me mirëbesim faktin që je një subjekt i lirë.

Pikërisht kjo përben kuptimin e formulës "Kuptimi i saj është me shprehje një natyrë ekzistenciale sesa moralizuese, ajo ka të bëjë në njëfarë mënyre me natyrën thelbësore të qenies - njeri dhe nallalon të heqim dorë nga liria jone. Ti ke mundësi të veprosh si një qenie e lirë sepse ke ndje një detyrë".

Kur flitet për etiken e Kantit, me shpesh citohen tre postulatet e arsyes praktike. Për çfarë "postulatesh" bëhet fjale? Në ndihmë postulatet e gjeometrise euklidiane. Një postulat është një lloj parimi që vendoset në fillim të një sistemi mendimi dhe që shërben për të vertetuar vazhdimin pa mundur të vertetojnë veten. Ai ndryshon nga një aksiomë edhe një aksiomë nuk mund të vertetohet njëherë si aksiomë edhe postulat, por ajo merret si e qenë. Postulati nuk është i tillë në vetvete, por është i domosdoshëm për të gjitha veprimet që e pasojnë. Bëhet fjale për një marrëveshje, e cila duhet pranuar *medoemos*. Te tre postulatet e arsyes praktike janë tre kushte të

15 1 1 1

1. De eerste is de *verandering* van de
 2. *verandering* van de *verandering* van de
 3. *verandering* van de *verandering* van de
 4. *verandering* van de *verandering* van de
 5. *verandering* van de *verandering* van de
 6. *verandering* van de *verandering* van de
 7. *verandering* van de *verandering* van de
 8. *verandering* van de *verandering* van de
 9. *verandering* van de *verandering* van de
 10. *verandering* van de *verandering* van de

[illegible][illegible]

NGA KANTI TEK IDEALIZMI GJERMAN

Kanti e ndryshoi në mënyrë rrenjesore teresinë e klimes filozofike jo vetëm në Gjermani. Pas tij, nuk do të ishte më e mundur të filozofohesh si përpara tij. Perse?

Një kujtesë. Kanti filloi të habitet përpara faktit të ekzistencës së shkencës. Shkenca ekziston, ajo është bërë nga gjykime që duhet të jenë të domosdoshme dhe universale dhe që janë, pra a priori. Si mund të kuptohet që gjykime a priori të pajtohen me përvojën?

E tilla është pika e nisjes e *Kritikës së arsyes së kulluar*. Kjo habit përpara shkencës zbulon ligjet, të cilave iu bindet përvoja. Perse një pajtim i tilla perbente problem? Me shumë se cilido mendimtar tjetër modern. Kanti kishte vendosur, të njohja, një ndarje absolute midis subjektit dhe objektit - e cila që nga ajo kohë quhet ndarja "objekt-subjekt".

Format e kategorive *a priori* që sipas tij bëjnë të mundur njohjen, na lejojnë të njohim vetëm fenomenet dhe asnjëherë, po të shprehemi në gjuhën e tij, noumenet. Pra, bëhet fjalë, për një konceptim asketik për sa i takon rezultateve të shkencës. Kërkimi shkencor nuk mund të ndalet kurrë, ai nuk ka fund. ai duhet të vazhdojë gjithmone. Nga ana tjetër, kërkimit shkencor i është privuar përgjithmone njohja e noumeneve, e qenies në vetvete. Në nuk e njohim realitetin vetëm kur ai na shfaqet nepermjet hapesirës kohës, shkakesisë. Në rrafshin e njohjes ne jemi pra, të denuar me një asketizëm parimor. Nga ana tjetër, në nivelin e moralitetit, Kanti kërkon që veprimi, nëse do të jetë si një veprim moral, duhet të kryhet vetëm në kuadrin e plotësimit të detyrës. Edhe në këtë rast, edhe një herë akoma, ne nuk mund të përfitojmë asnjë kenaqësi të harroheshmë pas një kenaqësie të tilla, do të thoshte të binim në kundërimin e vetes, në ndarjen objekt-subjekt, në nivelin e gjykimeve hipotetike dhe pra, të binim në çka na jep njohja empirike me kushtet e saj hapesirë, kohë, shkakesi. Kjo do të thoshte të i shihje fenomenet

e brendshme si objektive pa pasur asnjë mundësi të futeshe brenda noumenit të quajtur liri. Kështu pra, kërkesa absolute e moralitetit nuk pranon asnjë shperblim. Kanti postulon vetëm një shpresë që shpirti është përtej kohës dhe kështu arrin një lloj pavdekësie që "diku" detyra dhe punja bashkohen në një të tere të bukur me natyrë hyjnore. Dhe ne na është lejuar të shpresojmë se Zoti ekziston.

Kjo është një filozofi, e cila na le në kushtet e qenies sone njerëzore, në një gjendje nostalgjie të plotë. Ajo nuk na shkeput nga gjendja jonë, sepse ne e hasim të pakushtezuaren vetëm në formën e detyrës. Në këtë kuptim, ne mund të themi që filozofia e Kantit mbahet si të thuash pas një kreshte të qenies njerëzore. Ndoshta kjo mënyrë e të menduarit, është vetë filozofia: ajo nuk njehsohet as me shkencat as me teologjinë, ajo qëndron në majë, në një gjendje aspak të kendshme dhe asketike. Atje ku Kanti qëndron drejt me këmbë, me aq mospërfilje dhe kërkesa, është tepër e vështirë të mbahesh. Kjo do të thotë se është e vështirë të jesh njeri, atëherë kur ke arritur të kuptosh, si drita e diellit natyrën e qenies njerëzore. Tundimi është i fortë për ta lënë veten të rrëshqasë, nga maja e kesaj kreshte në njërën nga të dy rrepirat. Cilat janë keto rrepira? Në njërën nga keto dy rrepira, kanë rrëshqitur mendimtarët që erdhën pas Kantit, të cilët përjashtuan noumenet. Ata thoshin se Kanti i futi noumenet në kohën kur kjo nuk ka qenë e nevojshme. Nga çasti kur nuk i hasim më në pervojën tonë, ato nuk kanë për ne asnjë lloj realiteti. Keta postkantianë kanë arritur kështu sa të mohojnë çdo realitet substancial, çdo qenie më vetë. Ajo që mbetet është vetëm realiteti empirik, pervoja. E vetmja njohje e ligjshme është ajo eksperimentale.

Gjendemi përpara një shkence që premban se brendshmi një natyrë absolute dhe totalizuese e cila vertet nuk ekziston ende si e tillë, por në mënyrë të ligjshme mund të pretendojë për t'u bërë totale dhe absolute. Gjithçka ndodhet e reduktuar tek shpirti. E përtejmyja nga shpirti (noumenet kantiane) nuk ekziston më. Në planin moral, nuk mbetet gjë tjetër veçse të kerkohet që të arrihet e dobishmja. Është suksesi ai që prodhon vlerën. Në nivelin e veprimit nuk ka më vlera a priori, të cilat të kenë një burim të jashtëm, por vlera janë vetëm ato, dobia e të cilave vertetohet gjatë jetës vetjake apo kolektive. Nga kjo rrjedh se duhet të kënaqemi vetëm me një moral krejt empirik.

Kjo është njera nga rrepirat. Atje ndeshim shume njerëz ndikimi i të cileve është përhapur gjerësisht përtej botes së filozofëve duke pushtuar ndjenjat morale të bashkëkohësve tanë.

Por është edhe rrepira tjetër. Ne të ndodh një veprim i kundërt i cili nuk orientohet me drejt se dhënës objektive, por drejt subjektit. Ne kemi parë tek Kanti sesi subjekti nderton përvojën e vet nëpërmjet formave a priori dhe prej kësaj nderton gjithë natyrën. Moraliteti është i gdhendur gjithashtu në brendësi të subjektit moral si të tilla, në lirinë e tij. Dhe megjithatë, sipas Kantit ky subjekt nuk njih kurrë jo vetëm sendin në vetvete por gjithashtu as vete moralin e kulluar. Veprimin e lire, vetëm nëpërmjet të cilit ai arrin tek realiteti noumenal, ai mundet ta realizojë, por nuk mundet kurrë ta vertetojë. Gjithashtu kur mendimtarët pas Kantit e lene veten të rreshqasin në këto rrepire të dytë, ata i atribuojnë vetes, si subjekte, pikerisht atë që Kanti i u mohonte, domethënë njohjen dhe zotërimin e realitetit noumenal. Është pikerisht ky rast kur njërtu humbet në një realitet fantastik, të cilin Kanti e quan - dhe Jaspersi pas tij - *schwärmen*. Do të thote të përdorësh mendimin për të humbur përtej, asaj që quhet njerëzore janë në gjendje të njohin në mënyrë legjitime dhe të ndershme. Ata e mbajnë veten për demiurge të njohjes dhe të fuqisë, ata pretendojnë të ngrihen në nivelin e Zotit.

Hegeli për shembull, përpiqet të rindertojë mendimet e Zotit përpara Krishtit.

Por një nga qëllimet thelbësore të filozofisë kantiane ishte pikërisht të provonte që një dije absolute ishte e pamundur të shpjegonte për se ishte e tillë. Mund të thuhet se Kanti e gozhdon njeriun në murin e kufizimeve të veta. Por duke bërë këtë, ai shkon drejt kundërit të vazhdueshëm për një kapërcim. Këto dy tipare të ndodhurit i gozhduar brenda kushteve njerëzore dhe të ushqyerit e nostalgjisë për ta kapërcyer atë, i japin forcë mendimit kantian.

Thuhet shpesh për Kantin se ai përfaqëson majën e kultures së Dritave. Dhe përcaktimi i *Dritave* jepet si besim optimist dhe i veçantë që epoka e tij kishte për arsien, si instrument i pershtatshëm për njohjen e botës, pa i bërë asnjë lëshim çdo ndihmë të mbnatyrshme apo irracionale. Arsyeja do të ishte e vetëmjaftueshme për moralin shtetit, fenë, ajo do të mjaftonte për të siguruar - vetëm me kushtin e vogël që të përdorej në mënyrë korrekte - progresin e

ne Kant. Nisur prej ketyre mjeriu do te ndjehet i pavaner njerz mi nuk do te kishte qellime te tjera pervec hulezimit te tij.

Duhet kuptuar, qe ne kete kuptim, Kant nuk eshte aspak ne maje te kultures se Duitave - ai eshte kapercimi i saj.

Ai e fut njeriun ne nje proces pa fund - ne nje ndeshje qe nuk do te kishte fund, jo drejt se jashtmes por drejt se brendshmes - nje ndeshje kunder vete natyres se tij te fundme dhe vete relativitetit te tij te crat megjithate i duhet t'i zbuloje dhe t'i mroje. Keshtu ndersa Kant flet per shtigje qe i hapen njeriut - ai fut ne te njeften kohe, faktorë kufizimi nderprerjeje, mosvazhdimësie, jototaliteti. Dhe perderisa ai e perligj kete perplekse qe eshte per t'u kryer ne menyre te pafundme dhe te domosdoshme pikerisht per shkak te kufizimeve te pakapercyeshme dhe te çarjeve te panparueshme, e afirmon veten si nje mendimtar qe eshte kunder demiurgut, ne kuptimin me te plotë te fjales. Nuk i lejohet njeriut ta mbaje veten si detyrim i Krijuesit. Ai nuk krijon asgje ne qenien me vete, ai nuk shton asgje, ne kuptimin ontologjik ai nuk ka asgje prej krijuesi.

Pikerisht kunder ketyre kufizimeve kane reaguuar pasardhesit e tij. Shume shpejt pas tij, nje ethe e ankthshme perfshiu filozofet e rinj ne fushen e shpirtit. Ata nuk interesohen me - sikurse Kant - per te zoteruar metodën e tij. Ata nuk kane me interes per vetepërmbajtjen lidhur me perçaktimin e sakte te mendimit transedental mbi a priori ne dhe aq me pak per kufizimet strikte që rrjedhin nga ndarja subjekt - objekt. Tashme ne ndodhemi ne klimen e *idealizmit gjerman*.

Ështe e vertete, qe Kantin e kane klasifikuar shpesh, mudi s ketyre idealisteve - per shkak te rendesise se jashtezakonshme qe ai i ka njohur veprimtarise se subjektit. Megjithate, per mendimin tim, ketu kemi te bejme me nje lloj asimilimi te mendimit te Kantit nga idealizmi gjerman te bere ne menyre te gabuar dhe te paperligjur. Ështe e rendesishme ta kuptosh Kantin ne vecanesine e tij ne natyren e tij te paperseritshme, mbi kreshten e mendimit.

Idealizmi gjerman perfshin tre filozofe shume te medhenj: *Fichten, Shellingun dhe Hegelin*. Ne do te trajtojme ketu vetem Hegelin, ndikimi i te cilit ka qene i thelle dhe jashtezakonisht i shumellojte ne shume drejtime te ndryshme duke ardhur deri ne kohën tone.

GEORG WILHELM FREDERIK HEGEL (1770-1831)

Kur shpërtheu Revolucioni francez, Kanti ishte gjashtedhjetë e pesë vjeç ndërsa Hegeli ishte nëntëmbëdhjetë. Filozofët e rinj gjermanë entuziazmoheshin për atë që po ndodhte në Francë. Ata ishin të apasionuar gjithashtu pas filozofisë së Kantit, por nuk mjaftoheshin vetëm me të. Për ta ajo ishte si një lloj agimi, ndërsa dëshironin të shihnin diellin të shkelqente fort.

Duke pretenduar se vazhdonin veprën e Kantit, ata braktisën thelbesoren tek mendimi i tij. Pikenishtë këtu Kanti e kishte parashikuar. Në sytë e tij, ata nuk kishin arritur të kapnin atë që kishte dashur të kuptohej. Ai kishte theksuar vazhdimisht me këmbëngulje se subjekti njohës nuk mund t'i shtojë absolutisht ndonjë gjë qenies vetëm për sa i përket formës dhe aspak qenies së saj, ai e nderton botën fenomenale, nëpërmjet a priorise së arsyes së kulluar. Gjithashtu ai meson se është e pamundur të vesh në përdorim arsyetimin nëse ai nuk ushqehet me perceptime ndijore. Duhet që atij t'i jepen mbresat, arsyetimi nuk ka mbresat e veta. Kanti shtonte se kushdo që do të pretendonte të kishte imazhe abstrakte, domethënë figura të bazuara mbi veprimtarinë e intelektit dhe me natyrë të vetvetishme, nuk mund të bënte gjë tjetër veçse të humbiste në iluzione (Schwärm), në një botë fantastike.

Por, filozofët e rinj pretendonin se zotëronin mirë e bukur në nevojat intelektuale, në sajë të se çiles ata mund të kapnin një të vërtetë të thua se mistike dhe që megjithatë ishte me natyrë racionale. Hegeli besonte se mendonte mendimet e Zotit - atë që Kanti e kishte hedhur poshtë nëpërmjet kuptimit me të thellë të filozofisë së tij. Kjo mënyrë për të kapërcyer kufizimet e njërut pati pasoja të rrezikshme, ashtu sikurse do ta shohim më poshtë.

Hegeli ndertoi një sistem madheshtor, të tretin sistem të madh në mendimin perëndimor pas Aristotelit në Antikitet dhe Thomas

Akumasit në Mesjetë.

Ai lindi në Shtutgart, ishte biri i një nepunesi. Studimet i bëri në të njëjtën kohë me Shellingun dhe Holderlinin. Pasi punoi për një kohë mesues privat, u bë profesor në universitetin e Jenës, tashmë i njohur gjithandej. Sistemi filozofik i Hegelit paraqitet si një konstruksion hyjnor. Ai kerkonte të ishte sa më interesor dhe të përfshinte gjithçka. Për Hegelin një mendim që nuk arrinte të përfshinte gjithçka nuk mund të ishte i vertetë. Prej kendej ai është në një pozicion të kundërt me atë të Kantit, për të cilin kufizimi përbente një nga kushtet e se vertetes.

Vetëm një mendim totalizues, sipas Hegelit, mund të synojë të mbërrijë tek e verteta. Por si është e mundur të kapet totaliteti? Kjo arrihet, sipas tij dhe siç e ka formuluar vetë, atëherë kur pranohet se "çdo gjë që është reale është racionale dhe çdo gjë që është racionale është reale". Me fjale të tjera, ai vendos barazimin e plotë midis reales dhe racionales.

Është e qartë se një pohim i tillë nuk mund të jetë "i provuar" në mënyrë të drejtperdrejtë. Për Hegelin, problemi qëndronte, si të mund ta ilustronte këto formule të habitshme. Për keta ai gjeti mbështetje tek të dhëna konkrete të pafundme. Konstruksioni i sistemit hegelian nuk ngjan aspak me një filozofi të dobët, abstrakte thjesht me natyrë intelektuale. A merr nga historia një interes faktesh dhe ngjarjesh, dhe, duke u orientuar në kohën e tij, vendos ato në perspektivë, për të bërë me to materialet e sistemit të vet. Në masën që këto të dhëna faktike arrijnë të gjejnë tërësi të tyre në sistemin e konceptuar në mënyrë paraprake, mund të mendohet se ato i sjellin atij pohimin që kërkon. Këtu pra nuk bëhet fjale as për një provë ekzistenciale, as për një provë racionale. Dhe megjithatë Hegeli i arrin të përthyejë prurjen e të dhënave faktike brenda kontureve të mendimit të tij sistematik, duke përforcuar kështu vetë premisat prej të cilave ka dalë sistemi i tij.

Një sistem, si ky që po përshkruhet, i cili mbështetet në parimin "Gjithçka që është reale është racionale dhe çdo gjë që është racionale është reale", quhet një sistem panlogjik (pan, në greqisht do të thotë "gjithçka", kështu kur flitet për pantheizmin, kjo do të thotë "gjithçka bën pjesë tek Zoti"; panlogjik do të thotë që "gjithçka është logjike", në përputhje me arsyen). Është një

konceptat e përfashton çdo lloj dualiteti midis "realit" dhe "arsyes".

Për këder mund të besohet, se tek Hegeli ndodhën të njëjta strategji pamenduar. Por siç do të shohim më poshtë, ato të kundërt atë që qene shpesh me atë të Heraklitit - dhe e gjitha kjo ka arsye të forta.

Tani për tani, ne kemi vetë tërë panlogjizmin e tij - këtë tipar shumë të çuditshëm të kësaj filozofie - gjithçka që është reale është racionale - çdo gjë që është racionale është reale. Por megjithatë, duhet shtuar kjo: Hegeli ndodhet në vetë qendrën e realitetit - ashtu sikurse ndodhet në vetë qendrën e arsyes - çka ka marrë gjithmonë kuptimin e mohimit të arsyes dhe të logjikës, domethënë ka marrë kuptimin e kontradiktës.

Deri më tani, ne gjithmonë e kemi parë atë që është kontradiktore si diçka të kundërt me logjikën. Atëherë kur Herakli ti përdorte kontradiktën për të përshkruar realitetin si një ndeshje e të kundërtave atë kundërviejë në njëfarë kuptimi rregullës themelore të logjikës - atë që Parmenidi s'ishte mundësi ta kundërshtojë. Parmenid thoshte: Nuk mund të thuhet në të njëjtën kohë: Qenia është dhe mosqenia është. Kontradikta është pra, e kundërta e arsyes, e Logos-it, e vetë qenies. Në të kundërt, për Hegelin kontradikta zë një pozicion qendror dhe - *talë kësaj kontradikte qendrore* - ai mund ta mbështetë panlogjizmin e tij - i cili vendos shenjen e barazimit midis reales dhe racionale. Është e qartë se kjo nuk është e menduesh në veçse nëpërmjet një procesi - një zhvillimi - një ndryshimi. Tek Heraklitit - siç na kujtohet - kjo realizohej nëpërmjet një ndeshjeje domethënë nëpërmjet një procesi. Tek Hegeli - procesi është historia. Mund të thuhet që në qendër të sistemit hegelian, ka një skemë të menduar të dalë nga një kuptim i gjallë, i drejtuar, i historisë.

Ne kemi hasur filozofë, mendimtarë të cilëve, frymëzohet nga një model i natyrës matematike - i tillë mendohet Platoni, pitagorantët, Dekarti. Ne kemi ndeshur të tjerë për të cilët shkencat në radhë të parë morrte kuptimin e fizikës - sikurse bente Kanti. Të tjerë duken se kanë qene të frymëzuar në radhë të parë nga biologjia - Aristoteli për shembull - nëpërmjet një paraqitjeje thuajse biologjike të qenies në teresinë e saj -, ose Leibneci, me monadat e tij të unitura dhe finalitetin e tyre. Hegeli vetë frymëzohet nga historia. Dhe mund të

thuhet se me nga aspektet me te rendesishme te ndikimit qe ai ka
eshtruar mbi epoken moderne eshte rendesia vendimtare qe merr
historia ne mendimin tone. Rendesia qe ne disa drejtime eshte e
tepruar. Kontradikta, sikurse e kemi pare, jeton pra ne qender te
reales dhe te racionales dhe gjendet e kapercyer nga procesi qe
predhohet atje. Ne saje te kontradiktës dhe nepermjet asaj realizohet
diçka, ndodh nje ngjarje. Ne fillim kjo duket e veshitre per t'u
kaptuar. Te shohim ne fillim skemen qe ndjek mendimi hegelian ne
formen e saj abstrakte. Me pas ne do te shohim pe pjekjen e tij me
thelbësore.

Per te pare qarte strukturen e ketij mendimi, le te perfytyrojme
tre rrathe te medhenj, pastaj ne secilin nga keta rrathe te
perfytyrojme tre rrathe te vegjel dhe keshta den ne pafundesi. Nje
skeme e tille me se pari do te thote se mendimi i Hegelit zhvillohet
ne forme rrethi pastaj zhvillohet sipas nje ritmi qe permban tre
nivele pastaj ky ritim me tre perberes, nderton nje *triade* triaden e
famshme te Hegelit, qe permban *tezen antitezen dhe sintezen*.

Le te marrim menjehere nje shembull nga vepra e Hegelit
Logjika. Behet fjale per nje logjike krejt te vecante jo per nje logjike
formale, te Aristotelit apo si praktikohet den ne ditet tona, por per nje
logjike dialektike. Ne do ta shohim me vone kuptimin qe merr tek
Hegeli fjala "dialektike".

Logjika e tij dialektike zhvillohet duke u nisur nga koncepti i
qenies. Nese ky koncept duhet te permbledhe gjithçka, ai duhet te
kete mundesi te zbatohet te gjithçka qe ekziston. Gjithçka qe
ekziston ne njefare menyre duhet te mbulohet ne nje menyre te
barabarte nga koncepti logjik i qenies. Ky koncept duhet te zbatohet
po aq mire mbi nje molle sa edhe mbi nje parim, nje gjykim, apo
mbi çfaredo gje tjeter, qe ekziston. Por qe ky koncept i qenies te
jete i pershtatshim per çfaredo gjeje, qe ai te kete, siç thote logjika,
kete zgjerim te pakufizuar, duhet qe te jete i zhveshur nga çdo cilesi
apo percaktueshmeri e vecante. Ne fakt, nese ai do te kishte ne
permbajtjen e vet kuptimore më të voglën percaktueshmeri te
vecante, ai nuk do te mund te zbatohet më mbi diçka qe ekziston
por qe nuk e ka ketë percaktueshmeri, por mundet që të ketë nje
tjeter. Per te qene universal, koncepti i "qenies" pra nuk mund te
permbaje asnje cilesi. Por atehere thote Hegeli qenia e kulluar

absolute pa cilesite, e saj nuk dallohet ne asgje nga mosqenia. Qenia eshte identike me mosqenien. çfare ndryshimi mund te ketë ndermjet qenies dhe mosqenies nese qenia nuk zoteron asnje cilesi. Mos ndasja ajo do te kishte cilesine e te ekzistuarit. As ate nuk do ta kishte. Qenia e kulluar ne logjiken e kulluar, eshte e kunderta e mosqenies, por ajo eshte gjithashtu saktesisht e njejta gjë. Ne kemi ketu pra dy fjale njera prej te cilave perfqeson *tezen*, tjetra *antitezen* - *mohimi* rrenjesor i kesaj qenieje (teza) nga mosqenia (antiteza) - e cila (mosqenia) duket megjithate se eshte identike me qenien. Kjo do te thote se deri tani ne nuk kemi mberitur aspak tek realiteti. Sinteza e pare qe na ben te afrohem diçka me realen, eshte ajo qe njekohesisht nenkupton qenien dhe mosqenien, eshte procesi i *ndryshimit*.

Triada e pare pra, eshte qenia, mosqenia, te ndryshuarit. Perso te ndryshuarit. Sepse tek ai gjendet njeheresh, qenia dhe mosqenia. Te ndryshuarit eshte kaumi nga njera tek tjetra, nga qenia tek mosqenia dhe nga mosqenia tek qenia. Ne brendesi te te ndryshuarit diçka ndryshon, diçka kalon nga qenia tek mosqenia dhe diçka kalon nga mosqenia tek qenia. Diçka ndryshon, pra diçka rrjedh. Ka nje histori, nje ngjarje, nje proces. E tille eshte triada e pare hegeliane.

Nje triade e tille - teze, antiteze, sinteze - haset gjithandej ne mendimin e Hegelit, ajo perben, sipas tij, skemen thelbesore te mendimit dhe pra te logjikes. Por eshte gjithashtu sipas se njejtë skeme thelbesore qe te ndryshuarit real shnderrohet ne aktualitet.

Qenia eshte teza, mosqenia eshte antiteza. Ndermjet te dyjave prodhohet ai qe quhet *mohim*. Eshte vendi ketu, qe ne te kapim kuptimin shume te sakte te rolit thelbesor qe Hegeli i jep, ne sistemin e tij, mohimit. *Mohimi* eshte aktiv dhe krijues, ai eshte motori i ndryshimit.

Siç e kemi pare Hegeli gjendet ne mes te epokes romantike. Të marrim formulën e famshme të Getes, të poema e tij *'Selige Sehnsucht'* - *'Vdis dhe behu'*. Jo-ja, mohimi, shkatërrimi, vdekja, janë energjitë nepermjet të cilave vijnë ato që duhet të vijnë. Vetëm në sajë të mohimit teza prodhon antitezen, vetëm në sajë të mohimit teza dhe antiteza bashkohen në një të vetme tek sinteza, çka perben një mohim të dyfishtë, mohimin e një mohimi.

Në mendimin e tite mund të quhet "ontologjik" ai vepron në brendësi të qenies. Nepermjet ndihmës së mohimit, ai kërkon të bashkojë me procesin thelbësor të jetës së qenies.

Tani na duhet të kuptojmë përse të dy konceptet e para qenia dhe mosqenia, janë quajtur prej Hegelit "abstrakte". Nderkësor ndryshimi kjo sintezë e parë është një koncept konkret.

Ai përdor këto fjale në mënyrë shumë të veçantë. Në qoftë se qenia dhe mosqenia janë koncepte abstrakte kjo merret për kuptimin etimologjik të fjalës "ab-strakt", që do të thotë "i nxjerre jashtë nga ... i ndare nga ...". Per Hegelin, qenia është një koncept abstrakt sepse ajo është e njëanshme, e veçantë dhe e vetme. Ajo nuk mund të kombinohet me asgjë tjetër. Mohimi nuk është futur ende në të. Antiteza e saj, mosqenia, është një koncept abstrakt, sepse përjashton nga vetja qenien, ajo është mbyllur në shterpesinë e vet. Në të kundërt, ndryshimi është i pari koncept në të cilin qenia dhe mosqenia bashkohen për të prodhuar diçka të re. "Konkretja" vjen nga fjala *concrecere*, *concretum*, me u rrit se bashku, me u lidh se bashku në një proces të përbashkët rritjeje. Ky kuptim i "konkretes" dhe i "abstraktes" është shumë i rëndësishëm për këdo që deshuron të kuptojë mendimin e Hegelit.

Unë shpresoj që tashmë të jetë bërë i kuptueshëm efikasiteti krijues i mohimit tek Hegeli. Mohimi i dyfishtë bën të lindë procesin e ndryshimit, që është i pari koncept konkret. Mund të thuhet, se sipas skemës të mendimit hegelian, Herakliti "e përmbledh" Parmenidin ndeshja e dy termave kontradiktore dhe abstrakte prodhon sintezën konkrete. Kjo është arsyeja që shpesh e kanë krahasuar dialektikën hegeliane me atë të Heraklitit.

Por çfarë është *dialektika*? Në tashmë e kemi ndeshur këtë term shumë herë, veçanërisht kur është bërë fjale për Platonin. Tani na duhet të kuptojmë mënyrën se si Hegeli e përdor atë. Tek ai, ky term luan - sikurse me vonë në mendimin marksist - një rol thelbësor.

Hegeli quan *dialektikë* atë që prodhohet gjatë levizjes së triadës nepermjet mohimit të dyfishtë. Në e kemi parë logjikën e Hegelit nuk është e njëjta me atë të Aristotelit dhe atë të traditës tek Aristoteli, pohimi dhe mohimi i kundërvihen në mënyrë të palevizshme njëri-tjetrit dhe ndërmjet tyre nuk prodhohet asgjë. Logjika zhvillohet në një univers statik si ai i matematikës së kulluar, duke mos përmbajtur

asnjë filozof i trashimit asnjë doç historik. Logjika e Hegelit në të krautit është dialektike. Ajo nënkupton një proces aktiv që vepron nepermjet mohimit të tanigjere (aufheben) kontradiktën duke e bërë të mënyrë të re të gjatë një zhvillim historik. Të cilin në njëfarë mënyre perben substancën e qenies.

Një nga ndryshimet thelbësore midis Hegelit dhe Kantit është se duke ndjekur pas Hegelin mbërrihet tek procesi i ndryshimit të qenies në procesin ontologjik real. Nderkohe që konceptet kantiane ndërtojnë një strukturë që vendos kufizime perfandimtare në të marten kohe që udhetojnë edhe një strukturë që qendron përtej ketyre kufizimeve.

Filozofia e Hegelit përmban tre pjesë të mëdha: 1. *Logjika*, 2. *Filozofia e natyres*, 3. *Filozofia e shpirtit*. Në secilin nga keto pjesë gjenden tre vepra. Në secilin nga keto tre vepra, për aq sa është e mundur, ndodhen tre libra, në secilin liber, tre pjesë, brenda çdo pjesë tre kapituj, dhe kështu me tej. Kjo ndarje me fressh nuk është vetëm një metode paraqitjeje. Ajo ketu karakterizon thelbin e një mendimi dhe, sipas Hegelit, ajo korrespondon me thelbin e qenies. Mendimi i Hegelit nuk bën tjetër veçse bashkejeron me karakterin tre etapash të vetë qenies.

Në e kemi parë Logjika, e cila trajton mendimin e kulluar, është mendimi i qenies: mendim i mosqenies, mendim i procesit të të ndryshuarit. Behet pra, fjale për të rimenduar mendimin në brendësinë e tij të kulluar dhe abstrakt. Duke kerkuar brendësinë e tij të pastër prej ketyre mendimi vjen - në mënyrë dialektike - të mohimit i brendësisë së tij dhe pra të shprehja e vetvetes, të shpalosja drejt botës së jashtme. Për Hegelin, forma e kesaj dialektike "tjetër" të mendimit është vete natyra në shpalosjen e saj. Natyra gjithashtu është pra për të mendimi, por ajo është mendimi që ka kaluar nepermjet një procesi mohimi. Kjo është tema e *Filozofisë së natyres*. Ideja mohan brendësinë e saj thelbësore, ajo studjon veten e saj duke u shprehur dhe duke u shpalosur, si natyrë në hapësirë dhe në kohe.

Tëza është pra brendësia e *Logjikes*. Antiteza është shprehja e *Filozofisë së natyres*. Te shikojmë tani sintezën: *Filozofia e shpirtit*.

Filozofia e shpirtit. Ajo trajton mendimin, të cilin pas një mohimi të parë të brendësisë së vet nepermjet një shpalosje e të natyres drejt

menyre njeherazi të "shkatërruara" (aufgehoben) - domethënë njeherazi të kapërcyera dhe të vena në një nivel më të lartë, në sajë të Krishtit, që është njeherazi njëri dhe Zot. Kjo epokë përben sintezën e tezës dhe të antitezës, falë kësaj të shpirtit universal nëpërmjet mohimit të njërit (pabarazisë) dhe të tjetrit (ekzistencës).

Kështu ne do të kishim mundësi të shihnim filozofinë e Hegelit në teresime të saj, si një roman të mrekullueshëm metafizik apo si një biografi e subjektit ontologjik të cilin ai e quan *Ide* apo edhe *Koncept*. Na duhet akoma të shpjegojmë këto dy terma Hegeli i përdor ato në kontekste të ndryshme dhe në mënyra shumë të ndryshme. Ta thjeshtëzojmë. Tek Hegeli ekziston një lloj subjekti i sternadh dhe i fuqishëm, gjithë zhvillimi me tre etapa për të cilin kemi folur. Ne pame me parë, çfarë rëndësie vendimtare i jepte Kant subjektit. Filozofet e idealizmit gjerman kanë nxjerrë pjesën e tyre nga kjo "kthesë" kantiane duke pretenduar të ngrenë këtë subjekt, në njëfarë kuptimi, në nivelin e vetë Zotit. Por, tek Hegeli, *Idea* ose *Koncepti* është subjekt i historisë universale, ai që, duke përshkruar të gjitha triadat të gjithë logjikën, "ndryshohet" ose "ndodh". Ekziston një qenie, e cila është subjekti absolut i procesit real të ndryshimit dhe njëkohësisht i zhvillimit racional.

Kur them se Hegeli në njëfarë mënyre flet në emër të Zotit, për arsye sepse ai beson se mund të na paraqesë biografinë e subjektit universal, që në fund të fundit është Zoti. Në sajë të lojës së mohimit dhe të kontradiktës së shkatërruar dhe të kapërcyer (aufgehoben) Zoti, tek Hegeli, ndryshon dhe në të njëjtën kohë, nuk ndryshon. Zoti është në të njëjtën kohë subjekti i ndryshimit universal dhe të përjetshëm, që nuk ndryshon, dhe lëvizja midis këtyre dy termave është, sipas Hegelit, dialektika - në çdo rast ai paraqitet si dialektik. Që kjo gjë është "e mendueshme" ose jo - kjo është një çështje tjetër. Ajo që është e sigurt, është fakti se Hegeli dëshiron të na bëjë për vetë dhe të na detyrojë ta besojmë. Pjesa e tretë e filozofisë hegeliane, pas Logjikës dhe Filozofisë së natyrës, është pra Filozofia e shpirtit. Ajo përfaqëson sintezën e fundit të sistemit. Tek Filozofia e shpirtit natyra, e krijuar nga mendimi i kulluar që mohon brendësinë e tij rivjen tek brendësia e mendimit që e mendon. Por duke mos qenë si në fillim, një mendim i varfër dhe abstrakt, ky mendim është herë realitet, është tanime "qenie", falë rrugës së kryer në botën e jashtme.

tale karramit të vet nepërmjet mohimit të dyfishtë. Natyra është mbretëria e së jashtmes, kete gjë të kemi parë tek Dekarti. Por për Dekartin ky "eksterioritet" ishte i ndarë nga mendimi, në natyrë që rremësohe sate nuk dihej me si mund të ishte akoma e mundur të lidheshin midis tyre shtrirja dhe mendimi. Tek Hegeli nuk ndodh kështu. Sepse në qoftë se natyra është mbretëria e së jashtmes, ajo është në të njëjtën kohë mendim që kalon neper mohimin e vetvetes. Kuptohet pra që ajo mund të rikthehet tek mendimi. Si mbretëri e jashtesise, natyra është gjithashtu mbretëri e së domosdoshmies, sigurisht aspak në kuptimin e Spinozes por në kuptimin e determinizmit, si shkakesi e domosdoshme. Në natyrë si e tillë nuk ka asnjë "Shpirt", në të kundërt, nuk është veçse diçka e brendshme (interioritet). Perderisa është brenda shpirtit, kjo do të thotë që shpirti nuk është me i nënshtuar ndaj asnjë ndikimi, të ardhur nga jashtë. Për këtë rrjedh se, në qoftë se natyra karakterizohet nga jashtësia dhe shpirti nga brendësia, shpirti është një liri absolute. Por kjo liri absolute e shpirtit në natyrë ndodhet e mohuar nga domosdoshmëria që mbretëron atje. Në fillim, pra, në natyrë nuk ekziston veçse një liri në mundësi. Ketu ne rigjejmë një terminologji të Aristotelit. Atje ka një lloj lirie virtuale, një liri në mundësi, brenda domosdoshmërisë së kulluar të natyrës. Në qoftë se kjo domosdoshmëri mund të kalojë nepërmjet mohimit, ajo shpaloiset tek liria absolute e shpirtit.

Kete proces Hegeli e pershkruan kështu: shpirti që fillimisht nuk është i lire vetëm si mundësi, behet në realitet i lire në atë masë që ai merr pjesë tek natyra për të vepruar atje në mënyrë efektive, pra "realisht" (wirklich). Ne rigjejmë ketu kete fjale *Wirklichkeit* për të cilën në tashmë kemi folur. Ajo vjen nga *wirken* që do të thotë "të prodhosh" nepërmjet një veprimi një pasoje reale. Kështu duke vepruar në natyrë, duke e menduar natyrën, shpirti e merr në njëfarë mënyrë jashtësie e sendeve të fundmë natyrore, ai i shkatërron ato dhe i tejkalon duke i përfshirë në lirinë e tij të patundme.

Ka ardhur çasti për të shpjeguar ketu një fjale të cilën e kemi përdorur tashmë shumë here dhe që tek Hegeli me i një kuptim shumë të veçantë foljen *aufheben*. Kjo folje ka të arrijë kuptimin të dyfishtë: ajo shënon në të njëjtën kohë "të asgjësosh" ashtu si shënon edhe "të ruash në mënyrë shkallë më të lartë". Nepërmjet mohimit, natyra gjendet e *aufgehoben* "e asgjësuar" si diçka e

jashtme por jo ne menyre teresore diçka e saj eshte "natar
"konservuar" transformuar ne nje realitet me te larte ne
brendesine e shpirtit. Edhe nje here shpirti nuk e shkatërron
natyren por karakterin e saj te jashtem (eksterioritetin), me qellim
qe ta ndryshoje ne diçka tjeter e cila mund te kthehet ne diçka te
brendshme. Nje shembull te marrim ne shqyrtim nje ligj natyror i
cili zbatohet ne nje numer te madh fenomenesh. Lidhja shkakësore
sunduese ne natyre eshte krejtësisht e jashtme. Megjithate ajo
gjendet, tek ligji, e shndërruar ne nje lidhje me natyre te brendshme
(e interiorizuar) te domosdoshme, e cila tashme i perket natyres se
pafundme te shpirtit. Natyra nuk eshte shkatërruar, ajo ekziston
gjithmone por shpirti, ne njefare menyre, e ka interiorizuar, e ka
perthithur brenda vetes ate qe ajo ka te jashtme, per te krijuar me te
nje marrëdhënie te mbështetur te pafundesia e tij.

Ne kete menyre Zoti realizon nje te pafundme reale, te plotesuar
ne vetvete - ne kundërshtim me ate qe Hegeli e quan "pafundesi e
keqe" (schlechte Unendlichkeit), duke nenkuptuar me kete te
pafundmen e boshatisur nga kuptimi, vijën e drejte pafund (ne
kundërshtim me rrethin qe mbyllet ne vetvete), e cila perputhet me
skemat e natyres.

Keshtu ne shohim shpirtin te shprehet nepermjet nje veprimi
qe "asgjeson" dhe "kapereen" (aufhebt) te fundmen per te bere me
te te pafundmen. Duhet kapereyer e fundmja nepermjet mohimit te
natyres se jashtme te saj. Kemi te bejme me nje rruge te ngjashme
me ate te se famshmes "Stirb und werde" ("Vdis dhe behu").

Ne kete menyre natyra nepermjet mohimit, rikthehet tek
brendesia e shpirtit. Nga ana e tij, shpirti e ka nje histori metafizike
dhe kjo permban sigurisht, tre etapa, tre "momente": *shpirti subjektiv*,
shpirti objektiv dhe *shpirti absolut*. Shpirti objektiv eshte, siç duket
qarte, mohimi i shpirtit subjektiv dhe, mohimi i njent dhe i tjetrit, per
aq sa ata mbeten te kundert ne abstragin e qe bejne nga njeri tjetri
realizohet ne konceptin teresor, konkret, final, qe eshte shpirti absolut.
Shpirti subjektiv eshte shpirti ne nivelin e tij te pare, shpirti ashtu siç
eshte kur shfaqet ne natyre per t'u kthyer tek vetja. Kjo shfaqje
permban tre nivele: *shpirtin ndërgjegjen*, *arsyen*.

Shpirti perben nivelin e pare shpirti eshte ende i bashkuar me
trupin. Qe shpirti te mund te behet nje me trupin, ne filozofine e

Hegelit kjo nuk perben ndonje veshitësi të veçantë me që trupin sipas tij është mendim i jashtëm i cili e ka humbur brendësinë e vet.

Ne nivelin e dytë, *ndergjegjja*, shpirti *mohon* unitetin e tij me trupin ai merr një lloj distance, me qëllim që të mundë të mendojë në mënyrë të pavarur për atë që ai është dhe për atë që trupi është. Është ky kthim drejt vetvetes që krijon ndergjegjen. Sipas Hegelit ndergjegjja është siguria që ka shpirti për veten e vet. Ne rigjejmë këtu tezen (shpirti) dhe antitezen (ndergjegjen). Ndergjegjja i kundërvihet natyrës dhe shkeputet prej saj.

Ne nivelin e tretë të shpirtit subjektiv, me ne fund ndeshemi me arsyen. Arsyeja është shpirti që ka bërë realitet sintezën e dy niveleve paraardhës dhe që, duke zgjidhur kontradiktën ndërmjet shpirtit dhe natyrës, ka arritur në dijen e sigurt se shpirti dhe natyra nuk bëjnë veçse një. Kështu është niveli më i lartë i shpirtit subjektiv që, nëpërmjet mohimeve dhe kontradiktave, ka fituar ndergjegjen e barazisë së termave të futur në veprim nga procesi dialektik, duke zbuluar kështu unitetin e shpirtit dhe të natyrës.

Të shohim tani shpirtin objektiv. Sa me shume unë mendoj për të, aq me shume ai merr rëndësi në sytë e mi. Shpirti objektiv nuk është fryma që thotë "unë", as ndergjegjja që thotë edhe ajo "unë", as arsyeja, e cila gjithashtu thotë "unë".

Shpirti objektiv, është një lloj bote reale e krijuar nga shpirti dhe që pushton botën e sendeve. Behet fjalë për botën e gjithçkaje që ka të bëjë me të drejtën. Çfarë është e drejta? Hegeli thotë se është një lloj bote ku mbreteron një lloj vullneti i shpërndarë. Nuk është as bota e natyrës, as subjektiviteti i unit. Ajo është objektive si natyra, ajo është prania objektive e një vullneti objektiv i një arsyeje në shoqëri. E drejta nuk është një mendim subjektiv, ajo gjendet nëpër libra, nëpër kode, në teresinë e ligjeve, ajo na rrethon, ajo ekziston pavarësisht nga realiteti vetjak. Të marrim për shembull një tekst juridik: objektivisht ai nënkupton angazhimin e të gjithë juristëve, ai nuk varet nga një pranim i çfaredoshëm vetjak që i bëhet, ai nuk ka asgjë personale, ai i përket një bote shpirtërore që ekziston objektivisht.

Në këtë botë të së drejtës, Hegeli dallon ende tre nivele: i pari është ai i së drejtës abstrakte, që i siguron çdo qenieje njërezore

mundesine per te perdorur ne baze te deshires se saj gjithçka qe pelqen. Si mund te realizohet kjo? Ne saj te nje kontrate ne te cilen shprehet vullneti i pergjithshem qe ia siguron kete te drejte çdo qytetari. Kjo e drejte thuhet se eshte "abstrakte", sepse ajo nuk eshte fiksuar vecese nepermjet nje traktati, nese ajo behet e detyrueshme. Kjo realizohet ne saj te objektivitetit te saj te njehanshem dhe, nese ajo dhunohet, ky mohim quhet krim. E drejta abstrakte perputhet keshtu me ate qe ne e quajme "te drejte" ne kuptimin thjesht ligjor te ketij termi. Kjo eshte nje e drejte, e cila nuk mbeshtet ende nga nje moral i caktuar dhe qe vlera e se ciles e gjen mbeshtetjen e saj vetem te realiteti i jashtem i subjekteve vetjake.

I tille eshte pra, niveli i pare i shpirtit objektiv. Te shohim tani te dytin. I pari i perket objektivitetit te jashtem, ndersa i dyti nuk mund te vije vecese nga mohimi i kesaj natyre të jashtëme. Ne këtë rast behet fjale per nje moral te caktuar. Moraliteti eshte shpirti qe mendon mbi veten e tij, qe terhiqet nga natyra objektive e se drejtes per te gjetur tek vetvetja themelin e se drejtes universale, burimin e kuptimit te vetes se tij. Ketu nuk behet fjale per këtë apo ate te drejte, per kete pakt apo per nje tjetër, por per kuptimin e vetë paktit, per ate qe perbën themelin e vlefshmerise se çdo kontrate. Ky është moraliteti. Shihet mire nese e drejta do te kishte vetem nje realitet objektiv, ajo do të arrinte te imponohej vetem nepermjet shtrëngimit fizik. Prej ketej rrjedh menjehere se ajo nuk do te ishte më nje e drejte. Duhet pra, qe e drejta objektive te zoteroje pervec te tjerave disa rrenje subjektive nepermjet te cilave merr nje kuptim dhe njihet si e tille. Ketu nuk bëhet fjale per permbajtjen e se drejtes, por per kuptimin e saj, për ate qe ne fakt ajo imponon vleren e saj. Kjo eshte ajo qe Hegeli e quan moralitet.

Por, qe më ne fund, niveli i tretë i shpirtit objektiv te mund te shpalose rrjedhojat e veta duke vene realisht ne veprim te drejten objektive, nuk mjafton qe te jete pranuar themeli dhe kuptimi i tij tek morali, duhet gjithashtu që kjo e drejte objektive te këtë nje permbajtje te përcaktuar. Është kjo permbajtje e përcaktuar - ky nivel i trete - qe Hegeli e quan realitet moral dhe shoqëror. Ai është i perbere nga gjithe teresia e ligjeve dhe e institucioneve politike, e zakoneve, e rregullave, e formave dhe e modeleve qe e strukturojne nje shoqëri te caktuar. Por kjo tëresi nuk është aspak universale.

Qe shpirti objektiv të arrijë të behet realitet në mënyrë efektive

ne nje shoqeri, jane te domosdoshem pra tre nivele: a) se drejtes abstrakte (objektiv), ai i moralitetit (subjektiv) qe i jep te pari universalitetin e tij dhe me se fundi sinteza konkrete e te dyve ne *realitetin moral dhe shoqeror*

Hegeli ka thene, "Dielh dhe hena kane me pak ndikim tek ne sesa foreat morale dhe shoqerore." Tashme ne jemi larg traditave te medha klasike, sipas te cilave nje personalitet i madh imponon shembullin e tij ne nje gjendje te plote pavarestie nga vendi, koha dhe situata historike ne te cilen ai ndodhet. Sipas Hegelit, ne jemi te zhytur ne lenden e historise dhe te shoqerise. Dhe tashme, pas Hegelit, ne kete menyre njeriu modern e koncepton veten e tij

Ne nivelin e trete te shpirtit objektiv, ne te cilin mbreteron realiteti moral dhe shoqeror, Hegeli dallon akoma tre nivele te tjere

Niveli i pare eshte ai i *familjes*. Familja eshte ajo qe rrit qeniet individuale, pertej rastesive qe mund te krijojne pasionet, deri tek pranimi i domosdoshmerise qe kushtezon edukimi i femijeve

Niveli i dyte, eshte *shoqeria e qytetarëve* si sistem i organizuar individesh te bashkuar ne realitetin e jashtem per te plotesuar nevojat e tyre. Ne kete nivel ne ndeshim organizatat e profesioneve te ndryshme, te jetes ekonomike, shkurtimisht te gjitha ate qe ekziston ne realitetin e domosdoshem per te mbijetuar. Ndersa uniteti i familjes ngrihet mbi ndjenjat, ne shoqeri behet fjale per t'u pergjegjur nevojave te jashtme dhe objektive te njerzve

Ne nivelin e trete, ne gjejmë sintezen e dy nivele paraardhes: dashuria familjare dhe domosdoshmerite qe shtrojne ne shoqeri nevojat e njerzve bashkohen, nepermjet mohimit te dy fishte, per te formuar shtetin

Per Hegelin shteti ne nje fare kuptim eshte synimi i gjithë zhvillimit historik. Ai ka bindjen se eshte shteti ai qe siguron se historia universale do ta kryejë misionin universal, domethene qe te beje realitetin lirine

Ne syte e Hegelit shteti eshte nje thelb, ne po ate kuptim qe mund te flitet edhe per familjen dhe per shoqerine. Vec te tjerave, shteti eshte sinteza e familjes dhe e shoqerise civile. Ai bashkon ne nje te vetme anen afektive te familjes duke hedhur tej veçonnie e saj egoiste, ne te njejten kohe ai perfshin shoqerine civile, i jep asaj kuptimin dhe drejtimin, nepermjet vullnetit dhe lirise se tij shteti i

tregon rrugën që ajo duhet të ndjekë. Shteti është pra për Hegelin një realitet thelbësor, në mënyrë të përmblodhur ai është arsyeja që kërkon të bëhet realitet në një bashkësi ajërezore. Njerëzit duhet të marrin pjesë në jetën e shtetit - në mungesë të së ciles ata e humbasin realitetin e tyre, ata nuk shndërohen në aktualitet (Kuptohemi se stoikët për këtë pikë mendojnë të njëjtin gjë.)

Sipas filozofisë së historisë së Hegelit, kuptimi i historisë pra domethenia e saj dhe drejtimi i saj, qëndrojnë tek progresi i shpirtit që gjithnjë e më tepër fiton ndergjegjen e lirise së tij nëpërmjet organizimit të një shteti të mbështetur tek pjesëmarrja e qytetarëve.

E tillë është, në thelb, teoria e shtetit të Hegelit. Është abuzuar shumë herë me këtë teori, për të krijuar forma të ndryshme idolatrie të shtetit, por ai nuk e ka dashur një gjë të tillë. Megjithatë duhet pranuar se doktrina e tij jep lehtësisht mundësinë për të bërë abuzime të tilla.

Te vime tani në nivelin e *shpirtit absolut*.

Shpirti absolut, është shpirti, që nëpërmjet humanizmit, kthehet tek brendësia e vet me i pasur dhe më i thellë domethene tek një brendësi që ruan në vetvete natyrën në masën më të madhe që është e mundur. Natyra ruhet, e suprimuar, e konservuar, e ngritur në shkallën e saj më të lartë (*aufgehoben*) nëpërmjet të gjitha mohimeve, në brendësinë e shpirtit të kthyer tek vetvetja.

Në brendësi të shpirtit absolut, në gjejmë tre nivele: *ate të artit të fesë, të filozofisë*.

Si është e mundur që në të koncepto më së arti dhe feja janë një tezë dhe një antitezë?

Sipas Hegelit, arti është një paraqitje e jashtme e absolutit. Tek feja, në të kundërt, absoluti shndërrohet në një përvojë të përjetuar së brendshme, dhe sinteza e së jashtmes dhe e së brendshmes kryhet tek filozofia, që e kap absolutin nëpërmjet mendimit të kulluar.

Të shohim pra në fillim artin, si paraqitje e jashtme e absolutit. Hegeli dallon tre etapa të mëdha. Në fillim është arti simbolik ai i Lindjes dhe i Egjiptit. Forma karakteristike e këtij arti është arkitektura. Përse e ka marrë emrin "art simbolik"? Sepse vepra e artit, domethene monumenti, shpreh një aspekt të hyjnës, por jo vetë hyjnoren. Ndaj midis hyjnës dhe njerëzve është shumë e madhe. Në këtë stad të historisë, të cilin Hegeli e quan stadi oriental

hendeku midis hyjnoses dhe njerezve eshte aq i madh sa qe asnjë paraqitje nuk mund ta kapereceje. Eshte kjo arsyeja perse arti i nje epoke te tille nuk mund te jete vecse simbolik. Eshte kjo arsyeja gjithashtu se perse ai shprehet ne thelb nepermjet arkitektures. E cila nuk ka per qellim te paraqese hyjnite.

Etapa e dyte eshte ajo e artit klasik. qe ka lulezuar tek grekent. Ne te vendoset nje fare ekuilibri ndermjet njerezve dhe hyjnine, nje harmoni ndermjet njerezve dhe kuptimit qe ata kane patur per absolutin. i cili gjendet ne nje fare menyre i shnderruar ne diçka qe ka permasa njerezore. Prej ketej, ne stad n klasik eshte skulptura qe behet arti themelor. Nga guri nxirren figura, qe duke pasur gjithnje forma njerezore, perfaqesojne hyjnite. Por nis te ndjehet nje mungese. Nepermjet ketyre paraqitjeve, absoluti humbet. Ne stadin simbolik ai imponohet ptejt çdo permase, ne stadin klasik eshte permasa qe i imponohet atij me tepri.

Sinteza e te dyjave beri te linde arti i krishtere. Absoluti eshte i pasqyruar atje, por si diçka e ptejme qe shfaqet nepermjet paraqitjes. Artet klasike te kesaj periudhe te trete jane piktura, muzika dhe poezia. Veprat e piktoreve, te muzikanteve dhe te poeteve kane gjurmet e se ptejmes, te natyres se tij hyjnore, pa perjashtuar megjithate mundesine per ta paraqitur.

Niveli i dyte i shpirtit absolut eshte feja. Ne te, çdo paraqitje e jashtme eshte e perjashtuar. Nuk mbetet vecse nje gjendje e brendshme apo nje levizje e shpirtit qe, duke u ngritur deri tek Zoti, perthith si mund te themi, ne vete te gjitha format ndijore.

Me se fundi, niveli i treti dhe i fundit i shpirtit absolut eshte filozofia. Hegeli, sigurisht, qe do ta konsideronte sistemin e tij filozofik si kurorizimin e filozofise se shpirtit, meqe ai "suprimon duke e mbivendosur" (aufhebt), ne saje te mohimeve aktive ne secilen nga triadat çdo njehanshmeri abstrakte, duke hapur keshtu rrugen dialektike qe e lejon shpirtin absolut te rikthet tek vetja nepermjet mendimit te kulluar, per te kuptuar keshtu vetveten. Mendimi filozofik ashtu si zhvillohet nga Hegeli kap si te domosdoshme te gjitha etapat e meparshme te zhvillimit: arti eshte i domosdoshem, e domosdoshme eshte edhe feja, por filozofia hegeliane do te shprehet se i tejkalon dhe i perkryen te dyja.

Ne fakt, eshte shume e vertete qe ne filozofine e Hegelit arsyeja

kurtezon veten e saj. Por a o ishte diçka me shumë vlerë të anijela
Ne sytë e Hegelit, ky sistem i mrekullueshëm i dritë i jetësuar për
te perfunduar plotësisht kuptimin e historisë universale të jetësuar
dhe për të menduar sensibël mendimet që ka pasur Zot i jetësuar
Krimin. Kjo filozofi madhështore ka ushtruar një ndikim të madh
që e ushtron edhe sot e kësaj dite. Dhe megjithatë, ky është një
paradoks vetëm në dukje - si sistem, filozofia e Hegelit nuk ka qenë
e "banueshme" veçse për vetë Hegelin. Pa dyshim, që është kështu,
sa me shumë që një sistem ndërtohet për të rrokur gjithë realitetin
mundshmë, aq me pak behet i banueshëm për dike tjeter, veç autorit
te tij.

Te marrim një shembull për Hegelin *historia* meritë ta ndalojmë në
epokën e tij. Shpesh i kanë bërë vërejtje për këtë. Nderkohe që me
një shikim rroket e gjithë historia e shpirtit universal ashtu siç e ka
përshkruar ai në të gjitha aspektet, duhet nxjerre në pah që çdo
zhvillim dialektik - pavarësisht se për ke behet fjale, qofshin këto
struktura shtetërore, arti, feje apo filozofie - e gjen kulmin e vet
përkryerjen e vet, në epokën e tij, në vendin e tij, në veprën e tij.
Për filozofinë e Hegelit është thenë se është një mendim pa të
ardhme - dhe kjo është e vertetë. Per shembull, ai thotë, në një
pasazh të vepres së tij *Filozofia e historisë*, se Amerika, si vend i së
ardhmes, nuk ia intereson. Megjithatë, ai ishte i mendimit, që
shume gjera mbeteshin, sigurisht, për t'u rregulluar, por në nivelin
e parimeve gjithçka ishte e perfunduar.

Në këtë pikë qëndron, sigurisht, një kufizim i madh, i
përbajtjes së vepres së tij me që tashmë asnjë person nuk mund të
vendoset në të për ta zhvilluar. Nga ana tjetër, unë mendoj se ky
kufizim është po ashtu një provë autenticiteti pa atë
domosdoshmëri dialektike e mendimit të tij do ta kishte detyruar
te luante rolin e profetit. Është e vertetë, ai dëshironte të rimendonte
mendimet e Zotit - por në kohën kur jetonte, përballë një realiteti të
cilin e njohte. Ai nuk u fut në abstraksione parashikuese të
peizazheve historike të ardhshme, jashtë realitetit. Në kuptimin
literal të fjalës ai nuk pati veçse një pikëpamje atë që ai shprehur
për kohën e tij. Duke rimarrë fjalet e Lajbnicit mund të thoshim
monada Hegel pasqyron në mënyrë autentike universin historik
duke u nisur nga vendi në të cilin ai ndodhet. Është shprehje

identitetin nese Hegeli u kenaq paqimisht nga ky kufizim absolut ne vetvete, cili e shlynte te shqyrtonte gjithë historinë miver ne vetem deri ne kohën e tij dhe te mos merrte asje tjeter ne konsiderate pertej saj

Pra ai nuk ka qene nje filozof i se ardhmes dhe perseri edhe sot nuk mreshtet duke iu referuar atij, vecanerisht atehere kur eshte fjara per sistemet politike. Si shpjegohet kjo? Ndoshta romi Hegeli ne histori ka qene qe te shkaktote kunderveprime ndaj sistemit te vet. Ne do te shohim pak me vone se pasardhesit e tij te shumte kane qene te ndryshem dhe ne ekstrem nga njeri-tjetri dhe ata nuk mund t'i kuptosh ne menyre te mjaftueshme vecese duke i pare si kunderveprime te fuqishme ndaj sistemit hegelian.

Ky sistem eshte aq i magjishem, aq i pergjithshem, aq teresor sa qe ata qe e kane kuptuar me mire jane ata qe edhe i jane kundervene me fuqishem, duke gjetar keshtu rrugen e tyre origjinale te te filozofuarit. Ky proces, vec te tjerave, vlen edhe per te shjeguuar Hegelin duke u nisur nga Kant. Edhe ne verejtje tieter perpara se te mbarojme. Hegeli e ka realizuar kete veper te habitshme me arkitekturen e saj komplekse me tre faza dhe qe perfshin gjithcka: Logiken, Natyren, Shpirtin - gjate nje jete mjaft te shkurter. Ai vdiq kur ishte gjashtedhjete vjec. Forca e tij per te punuar, shpejtesia me te cilen ai i ndertonte veprat, jane te pamitueshme. Keshtu, ai shkroi vepren e tij me gjeniale *Fenomenologjia e shpirtit* brenda disa javeve.

OGYST KONTI (1789-1857)

Sistemi i Hegelit është pa dyshim sistemi i fundit që të mahnit për nga madhështia e tij gjigande. Sigurisht, pas tij shumë filozofë të tjerë u përpoqën të zberthejnë mendimet e Zotit ose të zbulojnë si çelësin e universit ashtu edhe të historisë njerëzore. Por tek ata ngurtesia e thyeshhtëzimit të skajshëm, pretendimet dogmatike apo vetëm thyeshit parapëlqimet në lidhje me frymëzimet arbitrare dhe fantastike, janë të shpalosur menjëherë. Duket qartë se zhvillimi i shkencave të veçanta, i arritur në sajë të veçorive dhe ndryshimit të simboleve dhe metodave të tyre, çon drejt deshtimit çdo përpjekje për të diskutuar mbi totalitetin, sikur tashmë e vetnja gjuhë e mundshme mbetet gjuha e nostalgjisë dhe e ndarjes.

Dhe perseri, nostalgia për totalitetin mbetet gjithmone e pranishme. Kjo është arsyeja përse Hegeli vazhdon t'i mrekullojë filozofët e gjallë, që nuk i rreshtin interpretimet e veprave të tij. Ata nuk gjejnë asnjë vend tjetër një tekst aq të pashtershem në drejtimin historik dhe të se përtëjmes hyjnore, plot domosdoshmëri dhe shpresa të gjalla, një mendim aq abstrakt dhe një përjetim me se konkret, plot magji dhe arsye. Në tani do të merremi me mendimtare që janë me pak të rëndësishëm por që kanë provuar secili sipas mënyrës së tij, në epokën e shkencës dhe duke qenë vetë të mahnitur nga njohja shkencore t'i vazhdojnë dhe t'i rinovojnë përpjekjet e mendimit filozofik.

Të shohim në fillim një mendimtar francez lindur në vitin e Revolucionit francez dhe që jetoi gjatë gjysmës së parë të shekullit XIX. Ogyst Kontin. Ai ka qenë themeluesi i asaj që është quajtur *Shkolla pozitiviste*. Sot, termi "pozitivist" ka marrë shpesh një nuancë tallëse kur dikush trajtohet si "pozitivist i kulluar", kjo do të thotë se ai nuk është çliruar ende nga një besim i tepruar, naiv në pushtetin e shkencës dhe mbetet e varur nga kjo si të ishte në

shekullin XIX Por, nuk ka kaluar shume kohe te themi nja pesedhete vjet, kur dukej se pozitivizmi mbizotëronte teresisht gjithe jeten universitare franceze Kështu Bergsoni, ndersa kishte konceptuar filozofine e rrjedhes se kulluar kohore dhe te intuites, u desh te luftonte me te gjithe forcat e tij, kunder rrymes

Edhe sot e kesaj dite, pozitivizmi vazhdon te zoteroje ne fusha nga me te ndryshmet, duke shkaktuar pervec te tjerave, si nje reaksion, nje numur te mire zhvillimesh irracionale dhe arbitrare ne mendimin bashkekohor, i dobësuar prej banalitetit dhe natyres krejt formale te interpretimeve te tij Pozitivizmi i sotem para se gjithash synon ta paraqese tashme si te gjymtuar çdo forme metafizike duke e zëvendësuar ate me shkencen, qe mbetet e vetmja gje legjitime

Kur ne trajtuam racionalistet e shekullit XVII -Dekartin, Spinozen, Lajbnicin - ne theksuam se nese sot racionalizmi na duket shpesh banal dhe i privuar nga thellesia e mendimit kjo ndodh per shkak te paaftësisë per te kapur pasurine e kuptimit te tij original Ne atë kohë, besimi tek arsyeja, dashuria per zhvillim, dëshira per te vërteta te vetvetishme racionale ishte nje e shkrirë me respektin per fene Tek Ogyst Konti ne gjejmë diçka të ngjashme - megjithese ne një nivel krejt tjetër -, veçse mrekullimi i tij priret me pak drejt arsyes së pafundme sesa drejt zhvillimit te shkencave gjate historise Ai ishte tere entuziazem per sigurine shkencore, qartësi e hipotezave, verifikimit të tyre dhe rezultateve te pakundershtueshme Ai kishte besim tek e ardhmja e shkencës Ai ishte i bindur se shpjegimi shkencor do ta shtrinte gjithnje e me shume fushen e tij dhe se do arrinte të përfshinte tere fushën e pervojës njerezore Edhe me shume akoma kur njeriu të behej i afte te shpjegonte gjithçka, ai do te dëshironte, ne fund të fundit, që gjerat te rindhnin pikerisht ashtu sikurse i kishte zbuluar shkenca Shkenca eshte per Kontin, pra, jo vetem një njohje, por edhe nje pjesemarrje tek njohja dhe tek bota qe njihet ne këtë menyre

Konti e adhuronte natyren e njezeshme dhe te sigurt qe premtonte e ardhmja e shkencës Ai thoshte se historia e shkencave eshte biografia e arsyes Kjo do te thote qe, kur ne i marrim shkencat e ndryshme si objekt te studimit tone, sipas rendit qe ato jane ndertuar ky studim nuk ka të bëjë vetem me objektet e shkencave te veçanta, por lidhet gjithashtu me procesin e zhvillimit dhe te

ardhmen e vetë të kuptuarit.

Le studiosh shkencat - do të thotë të studiojmë veten tonë - sigurisht jo në kuptimin sokratik të fjalës por si një studim i ndërmarrë prej nesh si kerkues origjinalë

Vepër me e shquar e Ogyst Kontit, *Kursi i filozofise pozitive* është botuar midis viteve 1830-1842. Fjala "pozitive", pra tek ai nuk ka aspak kuptimin e diçkaje të kundërt me "negativen" ajo është e kundërta e fjalës "spekulative" një teori është "pozitive" atëherë kur ajo është e mbështetur në mënyrë shkencore mbi faktet. Një "filozofi pozitive" nuk duhet të paraqesë asnjë gjurmë metafizike, ajo duhet të merret vetëm me klasifikimin e fakteve dhe ligjeve. Kështu, *Kursi i filozofise pozitive* përpunon një filozofi e cila mbështet vetëm te faktet dhe ligjet, që nuk interesohet dhe nuk pranon asgjë tjetër.

Dhe megjithatë, Ogyst Konti e njihnte habinë filozofike. Ai habitet nga shumësia, nga shumëllojshmëria dhe, mbi të gjitha, nga zhvillimi i natyrshëm i shkencave. Shkenca të shumta janë zhvilluar njëra pas tjetres dhe në secilën prej tyre mund të dallosh etapën e zhvillimit. Kështu etapa, kjo shumëllojshmëri, në fillim shkakton habi pas së cilës vjen kerkimi dhe, në fund, shpjegimi që bëhet nga Ogyst Konti.

Në çdo fushë të zhvillimit shkencor vërehen tre mënyra të ndryshme shpjegimi që zëvendësojnë njëra-tjetrën (Siç shihet ashtu si tek Hegeli, historia nderhyn tek Konti në një pikë vendimtare - megjithatë këtu kuptimi i saj është shumë i ndryshëm. Këtu bëhet fjale për historinë e shkencave jo për historinë e "konceptit" apo të "shpirtit universal" si subjekt unik, i përjetshëm dhe megjithatë me natyrë historike.) Konti studion ndryshimin e kuptimit shkencor, ashtu si shfaqet me të vërtetë nëpërmjet etapave të progresit shkencor. Por është e domosdoshme të kihet parasysh që në shekullin XIX i gjithë mendimi mbante vlerën e historisë. Sot, çdo njeri flet për historinë, por të pakta janë ata që dëshirojnë të dinë se çfarë ka ndodhur konkretisht gjatë saj. Atëherë nuk ishte kështu.

Cilat janë tre mënyrat e shpjegimit të shkencat? Sipas Kontit çdo shkencë në fillim kalon në një gjendje, e cila quhet teologjike, pastaj vjen gjendja e dytë, e quajtur metafizike dhe së fundi gjendja e tretë, gjendja *pozitive*. Gjendja teologjike është ajo, në të cilën

faktet dhe ngjarjet shpjegohen nepermjet faktoresh teologjike domethene te mbinatyrshem, te lidhur ne hyjnine. Sipas Kontit vete gjendja teologjike ndahet ne tre faza. Ne te pare, jane vete objektet qe konceptohen si te gjalla dhe qe ne njefare kuptimi jane te personifikuara. Rrjedha e gjerave shpjegohet ne kete rast nepermjet natyrshmerise me te cilen jane te pajisur sendet. Konti e quan kete *fetishizem*. E tille eshte e gjithe metoda e pare, tek e cila mbeshitet njeriu per te kenaqur nevojen e tij per te kuptuar. Ne fazen e dyte te gjendjes teologjike, objektet gjenden te zhveshur nga natyrshmeria e tyre e gjalle. Ata behen pasive dhe e lene veten te drejtohen se jashtmi nga qenie hyjnore te padukshme. I tille eshte per shembull tipi i shpjegimit nga ana e grekerve, te cilin Ogyst Konti e quan *politeist*.

Në fazen e tretë te gjendjes teologjike faktori aktiv mbi te cilin ishte mbeshitetur shpjegimi i meparshem adahet edhe me shume nga objektet. Rrjedha e ngjarjeve nuk varet me nga nje shumesi hyjnish ndërhyrja e te cilave mbetet pak a shume e fshehur, por nga nje zot i vetëm, unik. I tillë eshte shpjegimi monoteist.

Kështu, gjate gjendjes teologjike, shihen te zevendesojne njeri-tjetrin *tipet e shpjegimit fetishist, politeist dhe monoteist*.

Gjendja teologjike ndiqet nga gjendja metafizike. Procesi i ndryshimit të sendeve nuk shpjegohet prej natyrshmerise qe ato kanë ne vetvete ose nepermjet qenieve superiore qe i manipulojne nga jashtë ai i bindet tashme *abstraksioneve*, te marra si reale. Ketu mund te na shkoje mendja te "cilesite e fshehta" të kohes se Mesjetes. Keto "cilesi te fshehta" jane shpirtrat, thelbet, përpjekjet, forcat parimet. Mund te shtrohet pyetja nese abstraksione të ketij tipi nuk gjenden ende në disa teori te fizikes klasike, per te cilat ne jemi te paafte te themi me sakte si se çfare jane, por qe, ne nje shkalle te caktuar te zhvillimit te një shkence, mund te kene, per njefare kohe, nje dobi zbuluese. Sipas Kontit, kjo gjendje e dyte vazhdoi deri në fund te Mesjetes.

Gjendja e tretë, që sundon ne shkence nga fundi i Mesjetes, eshte ai ne te cilin shpjegimi duhet te jete *pozitiv*: ky shpjegim nuk lejon te nderfuten as natyrshmeria as faktoret hyjnore. Ai mjaftohet me ate qe ka verejtur, te konstatoje nepermjet vezhgimit, ardhjen ne menyre te vazhdueshme njeri pas tjetrit te disa fenomeneve te

perrekte n dhe vendosjen keshtu te ligjeve te pandryshme nme te ndryshme t te tyre. Shpjegimi pozitiv bazohet tek ligjet e pandryshueshem qe i lidhin fenomenet ndermjet tyre sipas rades se a dhe se te tyre nje pas tjetrit. Keto tre gjendje sipas Ogyst Kontit ne do t i gjejmë ne historine e seciles shkence. Shkencat e ndryshme lindin ne epoka te ndryshme por secila nga ato i kalon keto tre gjendje g ate historise se saj. Sipas Kontit, qdo shkence e re nenkupton shkencen pararendese. Ai ka kerkuar te vendose mdis tyre me rregull sa me natyre kronologjike aq dhe sistematike ato. I ka rrethuar me e nga nje, duke kaluar nga me te thjeshtat ne me te perberat.

Ne fillim gjenden shkencat abstrakte arithmetika, e ndjekur nga mekanika pastaj ne saje te arithmetikes dhe mekanikes. Zhvillua astronomia pastaj ne saje te shkencave paraardhese zhvillua fizika dhe ne saje te fizikes, kimia, dhe fale kimise dhe fizikes u zhvillua biologjia. Ne fund, shkencat ndermerr studimin e fenomenit me kompleks sipas Kontit, qe eshte shoqeria - prej ku ne fund lind fizika shoqerore, e cila mund te quhet edhe sociologji. Keshtu shpaloset ne vije te drejte dhe pa nderprerje i githe progresi i vazhdueshem i shkencave.

Sa me shume qe shkencat behen gjithnje e më te sigurt ne veten e tyre aq me teper shpjegimet teologjike dhe metafizike ua lenë vendin ligjeve pozitive. Dhe eshte e qarte se ne epoken e Ogyst Kontit zhvillimi i statistikes duhet te perkrahte ne shkalle te madhe konceptin e nje sociologjie si "fizike e shoqerise" ne vend qe t'u behet fenomeneve shoqerore nje interpretim metafizik, tashme ishte e mundur t i perktheje ne ligje sasore.

Shihet qarte se drejt kujt synon nje zhvillim i tille historie shkrihet me shkencen. Ne do te kemi rast edhe nje here akoma te flasim per keto osmoze kur te trajtojmë filozofine e Marksit por ajo eshte realizuar tek Ogyst Konti. Një shembull Konti nenvizon faktin qe numri i krimeve dhe i fajeve ndjek disa kurba statistike - keto njihej qe ne kohen e tij -, çka do të thote se krimet dhe fajet n binden disa ligjeve shoqerore. Ndoshta vete Konti nuk arriti ta kapte permbajtjen filozofike te nje hipoteze te tille.

Pra duhet mendonte Konti, te perpunohej tanime nje moral shoqeror i bazuar ne menyre shkencore, nje njohje e se mire.

dhe përjetimet subjektive. Është e vërtetë se edhe jeta subjektive ekziston në mënyrë empirike dhe përmbajtja fetare e botes shpirtërore të njeriut, duhet pranuar edhe ajo, si një e dhënë faktike. Konti vëren se në erezit ndiejnë nevojën e një kulti. Për të, kjo nevojë nuk është objekt i një studimi të çfaredoshëm dhe që ai, si pozitivist që ishte, do ta kishte studiuar duke e parë nga një largësi e caktuar. Jo, ai e bën të tijën. Koncepti i "fenomenit", që i përcaktuar tek Kant, bëhet tek Konti më pak i qartë, ai mëplekset me nevojën e një praktike fetare dhe me nostalgjinë e një shteti të madh që përfshin gjithçka.

Kjo është arsyeja përse nuk është e lehtë të kapet realisht përmbajtja e këtij sistemi në unitetin e vet filozofik.

Por, siç e kemi nënvizuar më parë, edhe vetë empiristët anglezë, të cilët dëshironin të mbaheshin vetëm pas përvojës, me se fundi i dhënë një vend përcaktues përmasës fetare, duke i mbështetur krejtësisht atje të gjitha shpresat e mëdha mbi progresin njerëzor. Madje edhe të empiristët kemi një idealizëm moral specifik, krejt të tyrin. Tashmë ne kemi nënvizuar këtë besim tek progresi i njerëzve që tek Lukreci. Ne e rrijmë pra edhe njëherë këtë bashkim të një empirizmi që mbahej tepër i rreptë me nevojën për të besuar tek progresi, për ta idealizuar atë, për t'u vënë në rrugë me qëllim për të hasur një Qenie të madhe hyjnore. Këtë përftojmë një përvojë të çuditshme: përvojat e përjetuara se brendshmi imponohen në shkallën e fakteve psikologjike -qofte edhe në dem të saktësisë doktrinale të sistemit.

KARL MARKSI (1818-1883)

Sot është bërë e vështirë të flasësh për Karl Marks si filozof. Kaq shumë i madh është vendi që ka zënë ky mendimtar mes ideologjive ai është imponuar gjatë shekullit të nëntë si forcë vepruese në botën e sotme në rrafshin ekonomik, shoqëror e politik. Është gati e pamundur që duke u nisur nga kjo të abstragosh për të marrë në konsideratë vetëm se çfarë përfaqëson ai nga pikëpamja filozofike. Gjithashtu duhet shtuar se për të janë shkruar aq shumë - si për mirë ashtu edhe për keq, si gjëra me vlerë ashtu edhe pa vlerë - sa që imazhi që kemi për Marks si është tjetërsuar nga vlerësimet personale të panumërtat. Ajo që e nderlikon edhe më tepër paraqitjen është sepse kemi një Marks të ri, pastaj kemi Marks si një moshe të pjekur dhe, në fund Marks si e përnudhës së tretë. Duhet mbajtur parasysh fakti se në disa lloj shkrimesh, nuk është e lehtë të bëhet dallimi ndërmjet asaj që Marks mund të ketë menduar dhe asaj që i takon mirë të tij Frederik Engelsit. Megjithatë ata kanë redaktuar së bashku një sërë nga veprat e tyre, orientimi i tyre filozofik nuk ka qenë i njëjti. Si për të shkaktuar një ngatërresë edhe më të madhe, në këtë punë mpleksen një sërë "rrymash" me pak a më shumë "marksiste" dhe për shumicën e të cilave vetë Marks do të kishte pasur perbuzjen më të madhe. Pra nuk është e lehtë të flasësh për Marks si filozof. Megjithatë duket qartë se në rrenjë të mendimit të tij haset një habi që e ka tronditur thellë, përballë kontrastit, çarjes që ai vërente nga njëra anë ndaj optimizmit të mesit të shekullit XIX, të mbështetur në zhvillimin e shkencave, po-së madhështore që i thoshte Hegeli epokës së tij dhe, nga ana tjetër mjerimit dhe dobësisë së masave punëtore në botën ku jetonte në atë të kapitalizmit të fazës së parë.

Në fillim të këtyre paraqitjeve, ne kemi trajtuar një habi e cila lidhej me natyrën, pastaj ne kemi hasur një habi tjetër përballë ideve apo njohjes. Por tek Marks, habia lind nga shfaqja e realitetit

shfaqetor dhe të historisë, se lindi prapë titullat e rekonstruktionit shkencor në zhvillim e superduket se për pretendonte mbarëkorrë të arryeshëm jetës. Me habi Marks vërente pajtq-humoret e njerëzve dhe fuqinë e mrekullshme që shfaqnin masat e rrethit.

Nuk duhet të harrojmë që Marks i rrëdhite nga ne më disa vëmendje bonoz dhe liberal, ai ishte i arsimit dhe kishte lexuar shumë. Mbi të gjitha ai ishte ndikuar nga filozofia e Hegelit. Por ai do ishte vendimtar sidomos për qartësimin e përgjithshme të strukturas së saj për ambientin për të arritur totalitetin për gjithëfuqishmerinë që i jepte historisë dhe për lëvizjen e saj dialektike. Të kujtojmë këtu skemen hegeliane triadën e formuar nga teza, antiteza dhe sinteza. Ne kemi nënvizuar rolin vendimtar të mohimit që duke shkatërruar njërin anë të realitetit bente të dritë në pah anën e kundërt, pastaj duke suprimuar këtë anë të dytë realizonte sintezën e dy të kundërtave - duke aktualizuar kështu gjatë historisë totalitetin triadik të procesit të ndryshimit. Kjo strukturë hegeliane duke komanduar të gjithë mendimin dhe gjithë procesin e të bërit të qenies, i kishte lënë shumë pershtypje Marksit.

Kështu pra totaliteti dialektike, historio-optimizem shkencor në të njëjtën kohë me shfaqjen e mjennit njerëzor -, këto kanë qenë në origjinë shfaqjes së mendimit të Marksit. Lidhur me Hegelin, ne kemi nënvizuar që ai duke u bërë "biografi i konceptit universal" e vendoste veten tek "pika e veshtrimit të Zotit" dhe në këtë kuptim, pa dyshim askush pas tij nuk mund të pretendonte të ishte hegelian. Sigurisht që do të kishte nga ata që interesoheshin për sistemin e tij, por që nuk mund të jetonin në të. Vete Marks, rimerr për veten e tij, dinamikën e mendimit hegelian, dinamikën historike dhe dialektike, por ai e kthen atë kundër hegelianizmit, nga i cili ishte frymëzuar në mënyrë të drejtëpërdrejtë. Ne do t'i rikthehemi kësaj pakez me vonë. Tani për tani duhet nënvizuar një ndikim tjetër, ndikimi i Fojerbahut që bente një luftë të ashper kundër Zotit dhe kundër fese - në sytë e Marksit këto përbenë "një revolucion të madh teorik" që denonconte qetësisht fetar të njërit revolucion që përbenë kushtin paraprak dhe të domosdoshëm për çdo kritikë të vërtetë. Ne vend që të kërkohej në qelë një mbimjen i cili nuk do të ishte veçse hijë joreale e asaj që ishte në të vërtetë dhe pra një jonjen - njëri do të kerkonte mbi tokë realitetin e tij të vërtetë.

Marksi nuk pranon as tilla çfime se për të cilat mund të themi se janë të vërteta. Por edhe kështu, thirrja e parë e Marksit është jo vetëm të rrezikojmë nga troni Zërin për të cilin është e vërtetë se është i Heggelit. Dhe aslato sikurse e kemi themeluar këtu, asnjëra prej këtyre nuk është e vërtetë. Kunder Hegelin, ai pohon se realiteti nuk është as i shpirtit, natyrave të cilat do të ishin, as i shpirtit, por vetë *realiteti material* shfaqet atëherë kur përpiqemi ta shpjegojmë gjithëka tjetër. Në parim, Marksi beson në tërësi në mrezor dhe jo nga shpirti universal, as nga natyrave virgjere. Në këtë realitet mrezor, ndodhen sipas të kushtet materiale të ekzistencës mrezore të cilat përcaktojnë ndergjegjen dhe jo e kundërta.

Në qoftë se pra ne deshim të veprojmë mbi njerëzit dhe mbi historinë e tyre, sikurse mbi ndergjegjen që ata kanë për veten e tyre, ne duhet për rrjedhojë të ndryshojmë pikërisht kushtet materiale të jetes së tyre. Por çelësi i strukturave materiale dhe shpirtërore tek të cilat të gjithë bashkëkohësit i duken atij se janë burgosur, janë *marredheniet e prodhimit*, mënyra se si njerëzit janë të organizuar për të prodhuar atë që iu duhet për të jetuar. Faktori vendimtar për marredheniet që vendosen ndërmjet njerëzve në mënyrë të domosdoshme gjatë punës dhe shkëmbimit janë *metat e prodhimit*.

Në ndeshim këtu tezen e njohur të marksizmit: *filozofia kaqë e interpreton botën por ajo që është e rëndësishme është të transformesh atë*. Ato që shkruan Marksi nuk janë thjesht vepra teorike. Ato janë në shërbim të veprimit dhe të betejës. Po ashtu tek ai nuk gjenden dy lloj veprash: një pale teorike të tjerat në shërbim të betejës. Vepra e tij në tërësi është *një veper në shërbim të betejës*, pra me karakter *propagande*.

Une diku kam shkruar se propaganda është e kundërta e filozofisë. Por tek Marksi të dyja perputhen me njëra-tjetrën, sepse të gjitha veprat e tij teorike janë "teoriko-praktike", ato synojnë një rezultat objektiv, ato deshirojnë të prodhojnë një ndryshim faktik të shoqërisë dhe të historisë. Nëse ne do t'i thoshim atij se "filozofia duhet të kërkojë të vërtetën dhe jo të bëjë propagandë", ai do të na përgjigjej e vërtetë në filozofi atëherë kur bëhet fjale për të kuptuar një realitet njerëzor, është në të njëjtën kohë gjithmone një veprim, nepermjet të cilit ndryshon ky realitet njerëzor.

Koncepti i teoriko-praktikes tek Marks ka një emër anëqë dihet *praksis*. Që nga ajo kohë kete term e kanë përdorur shpesh në mënyrë të papërcaktuar dhe të rreme. Te ky term janë përpjekur të gjejnë mbështetje për të maskuar të gjitha llojet e mashtrimeve dhe të genjeshtrave. Dhe megjithatë koncepti i 'praksisit' tregon diçka të rëndësishme: unitetin e teorisë dhe të praktikës, teorinë si një veprim efikas. Kështu, për Marks, veprat teorike gjejnë të vërtetën e tyre në mënyrën se si ato e transformojnë realitetin njerëzor. Efikasiteti i tyre nuk qëndron vetëm në rolin që kanë për të ruajtur të vërtetën që ato përmbajnë, por ato nuk janë vetëm një gjë me këte të vërtetë. Pra nuk është e mundur të zbatohet mbi Marks fare thjeshtë, skemat që ne kemi zbatuar deri më tani.

Pyetja shtrohet kështu: a behet fjale, në këtë tip të ri mendimi, për një kthesë të rëndësishme dhe pjellore, pasojat e së cilës janë të përhershme? Apo në të kundërt behet fjale për një perversitet të mendimit filozofik? Është e çuditshme të vëresh se, ndërkohë që e kupton me të vërtetë pyetjen e bërë, nuk je në gjendje t'i japësh asaj një përgjigje thjeshtë teorike në mënyrë të pashmangshme, ajo nënkupton një vendim. Nderkohe që Marks vendos unitetin e teorisë dhe praktikës, ai nuk e koncepton atë në dem të së vërtetës dhe teorisë: ky unitet nuk të jep aspak të drejtën, për shembull, të genjesh në emër të praksisit. Marks vetëm nënkupton me këte se teoria duhet të jetë njëkohësisht praksis, sepse, sipas tij, është kushti i vërtetësisë së saj.

Një e vërtetë e tillë teoriko-praktike, që i transformon marrëdhëniet njerëzore, nuk mund të ekzistonte në një shoqëri ku sundon çnjerëzorja dhe tjetërsim.

Çfarë është *tjetërsim*? Ky term ka qenë shumë i përdorur që në atë kohë, në kuptimet me të ndryshme shpesh ai është përdorur mbi një sfond të tillë sentimental, sa që nuk kuptohej për çfarë behet fjalë. Megjithatë të Marks kjo fjale ka një kuptim të saktë.

Sikurse e kemi parë, kushtet materiale të jetes, janë vendimtare për qeniet njerëzore - mënyra si ato prodhojnë atë që iu duhet për të jetuar -, gjë e cila varet nga *marrëdhëniet e prodhimit*. Por Marks vëren se për shumicën me të madhe të njerëzve, mjetet e prodhimit iu perkasin të tjerëve. Por ai që nuk zoteron vete mjetet e prodhimit të asaj që është e domosdoshme për jetën e tij nuk zoteron me as veten

e tij. Ai nuk i perket me vetvetes, ai eshte *tjetersuar* ndaj vetes se vet, ai eshte bere prona e tjeterkujt - ose me mire me thene prona e nje sistemi objektiv, anonim. I tille eshte kuptimi thelbesor i tjetersimit. Kjo eshte arsyeja perse, ne shoqerine kapitaliste njerezit jane te ndare ne dy kategori, ne dy klasa shoqerore: ata qe zoterojne mjetet e prodhimit, kapitalistet ose pronaret dhe punetoret - ata qe perbejne proletariatin, ata qe prodhojne duke perdorur mjetet qe u takojne te tjereve. Vete akti i punes, ne thelbin e tij, eshte i tjetersuar. Nisur prej kendej dhe lidhur ngushte me teorine e ndarjes se punes, per te cilen ne do te flasim pak me poshte, Marks i ka zhvilluar nje skeme qe sipas tij, zbatohet per gjithe historine. Motori levizes i historise eshte perhere lufta e klasave ndermjet pronareve dhe te shfrytezuarve, klasa me e ulet arrin ta munde klasen sunduese, duke u bere keshtu, nga ana e saj, klase e larte, duke pasur poshte saj nje klase te ulet dhe keshtu me radhe. Sipas Marksit, kjo skeme, perben qelësin qe lejon te kuptohet e gjithe historia universale. Embrioni i teorisë se luftes se klasave tashme gjendet tek Hegeli, ne *dialektiken* e tij te famshme *te pronarit dhe të skllavit*.

Megjithate, tek Marks i, ky "totalizim" kjo menyre për të ngritur ne diçka absolute luftën e klasave për ta bërë atë të vetmin shpjegim, të vetmin motor levizes të gjithë historisë universale, mbetet një nga pikat me të dobëta të mendimit të tij. Nderkohe që shpallët një ligjësi me një rendësi të tillë, e cila zbatohet për të gjithë historinë, duhet që të ekzistojë mundësia për ta verifikuar në baze të një numri shumë të madh shembujsh historikë - siç bëhet në rastin e shkencave të natyrës - dhe për më tepër për ta verifikuar me shembuj të cilët duket se janë të papershtatshëm për të. Këtë gjë nuk e bën Marks. Përkundrazi, mridis faktet e të panumërt të historisë, ai zgjedh dy ose tre shembuj veçanërisht të pershtatshëm për të (si për shembull ardhja në pushtet e borgjezisë gjatë Revolucionit francez), e cila më tepër shërben për ta ilustruar ligjin e tij universal të historisë sesa ta verifikojë atë.

Deri këtu ne e kemi paraqitur teorinë e Marksit sikur të ishte vetëm një materializëm i kulluar - janë kushtet materiale ato që janë vendimtare. Por gjërat nuk janë kaq të thjeshta: materializmi i Marksit nuk reduktohet tek materializmi tradicional. Në moshën e pjekur të tij ai nuk e ka pranuar dhe e ka hedhur poshtë këtë "materializëm të

plakat "Perse". Sepse ai kërkon që gjithëka ta reduktojë vetëm në realitetin material që njih fizika (siç bëjnë për shembull atomistët) ose në ligjet e determinizmit të cilat, vetëm ato, mjaftojnë për të shpjeguar gjithëka. Në këtë rast nuk mund të bëhet fjale më për ekzistencën e historisë. Për një materializëm të tillë, nuk ka veçse ligje, të cilat zbatohen në një realitet krejtësisht pasiv, ku nuk ekzistojnë veçse objekte - gjë që e përjashton çdo histori. Për Marks-in, historia ishte në qendër të mendimit të tij dhe të ekzistencës njerëzore. Historia, thoshte ai, është shndërrimi i thellë i natyrës nga puna njerëzore. Historia, sipas tij, nuk i nënshtrohet ligjeve të natyrës, por kundërshtimisht puna njerëzore shndërron natyrën. Kjo pikë është shumë e rëndësishme. Në këtu parë se tek Marksi, dallimi midis teorisë dhe praktikës ka prirjen për t'u shuar. Tani, është dallimi midis natyrës dhe historisë që do të kapërcehet. Nëpërmjet punës njerëzore, vetë natyra hyn në histori. Bëhet vetë historia.

Kjo doktrinë, ku nuk gjendet më ideja e pasivitetit që përmbahet tek materializmi tradicional, tek Marksi, mban emrin e materializmit historik ose të atij dialektik. Puna e njerëzve drejtohet nga qellimi. Nga kjo konceptet humbasin kuptimin e tyre të sakte tradicional. Kjo do të mund të ishte një përparësi, një pasurim për mendimin por ajo përmban gjithashtu edhe një rrezik: në nuk arrijmë më të dimë se për çfarë jemi duke folur kur mbështetemi tek gjuha marksiste.

Në ndodhemi kështu përpara një rezultati jashtëzakonisht paradoksal. Sipas një konceptimi materialist, në kuptimin tradicional të fjalës, njerëzit janë sikurse të gjitha qeniet e tjera, të nënshtrouar ndaj ligjeve objektive, dhe jo atyre historike, të botes materiale - nderkohe që Marksi duket se hidhet menjëherë në anën tjetër: gjendemi përballë një vizioni "prometeian" të një gjithëfuqie njerëzore. Bota materiale bëhet produkt i një veprimtarie tërësore të gjallë të vetë njerëzve. Materializmi i Marksit, duke mos i imponuar njerëzve një nënshttrim pasiv ndaj ligjeve fizike, ngjan me një "prometeizëm" nuk bëhet më fjalë aspak për një natyralizëm materialist. Në shkojmë drejt një njerëzimi që arrin ta transformojë botën, sikur të ishte Zot. Njeriu megjithatë nuk është një mbijetues por ai ecën drejt mundësisë për ta zëvendësuar tërësisht Zotin.

Çfarë janë atëherë objektet? Objektet janë konkretizimi i

veprimtarisë njerëzore dhe realitet praktik i kapshëm nga ana e subjektit. Kjo daket qartë - nuk është me e mundur të përdoren kategoritë solide me një përmbajtje të pandryshueshme: materializëm, spiritualizëm, subjekt, objekt, teori, praktike. Kategoritë e kanë humbur natyrën e tyre të ngurte - ato pesojnë ndryshimin dialektik. Konceptet u shpëtojnë perkufizimeve.

Dhe në fakt - në mendimet dhe fjalet e atyre që flasin si Marksist ose që përdorin gjuhën e tij - sikurse tek vetë Marksist - shihet një lloj lëkundje të mendimit, i cili është i aftë të mahnisë shpirtin. Ai u ofron atyre të gjitha llojet e lehtësive të mundësive dialektike - ai lëjon që të luhet të zhonglohet në të. Koncepti i se vertetës merit natyrën e diçkaje flu, koncept i praksiist në njëfarë kuptimi e dobëson objektivitetin e botes, ku do të duhej të provoheshin të hipotezat e hedura. Hipotezat varen nga hipoteza të tjera - të cilat vetë ato kanë ndihmuar pjesërisht për t'i krijuar - është diçka kareshitare. Kjo situatë intelektuale e krijuar prej Marksist për rrjedhojë duhej të çonte në raportin e bashkëveprimit reciprok të futur nga fizika moderne, midis vëzhguesit dhe realitetit të vëzhguar. Nëse sot ne e dimë, se në fizikë vëzhguesi deri në njëfarë mase ndikon në procesin që ai vëzhgon nëpërmjet vetë vëzhgimit të tij, ne gjejmë atje diçka nga ky oshilacion, nga kjo aftësi tërheqëse që ka vetë skema intelektuale e Marksist. Prej kësaj vjen një lloj marramendje ndoshta karakteristike për modernizmin. Në jemi larg nga materializmi i thjeshtë i fillimeve. Të verifikosh, të pohosh, të hedhësh poshtë - e gjitha kjo bëhet e lehtë. Në qoftë se kontradikta është pjesë perberëse e dialektikës, nëse ajo është e bazuar tek kontradikta, si mundet atëherë ta çojmë deri në fund një argumentim logjik? Është jam e mendimit se pikerisht këtu pretendimi marksist për të qenë rigorozisht shkencor ka deshtuar - atë as mund ta provosh, as mund ta hedhësh poshtë.

Çdo filozofi e madhe na hedh në një mjedis të turbullt - sepse ajo ve gjithmonë në dyshim ato që ne dimë. Në emrin e kritikës ideologjike Marksist ka zhvilluar një teori që ishte e destinuar për të zbuluar pikerisht qëndrimet ideologjike të fshehta. Kjo kritikë ka për detyrë të analizojë idetë që njerëzit kanë për veten e tyre - për botën dhe raportin e tyre me botën, me qëllim që të tregojnë se keto ide nuk sqarojnë dhe nuk shpjegojnë asgjë, se ato kthehen në të kundërt.

shërbejnë për të fshehur interesat e atyre që i shprehin në situatën në të cilën ndodhen. Sipas Marksit janë përmbajtje të tilla të fshehura ato që në pjesën më të madhe përbejnë atë që ne e quajmë "kulturë". Kulture e cilat në realitet, varet nga mjetet e prodhimit të çastit dhe të marrëdhënieve që ato lindin në shoqëri.

Në historinë e njerëzimit, Marksit dallon tre etapa të prodhimit të metodave dhe të kushteve të punës. Prodhimi, metodat e punës, kushtet e punës përcaktojnë, në e kemi vërejtur këtë gjë mënyrën në baze të së cilës njerëzit konceptojnë veten, në çdo epokë të dhënë.

Etapa e parë njeriu primitiv nuk ka ende thuajse asnjë vegël në përdorim të tij. Ai nuk e ka ndergjegjën se është një individ, ai ka vetëm ndergjegjën e fisit. Në njëfarë kuptimi, ai ende është zhvilluar dhe i përthithur prej tribuse shoqërore se cilës i përket.

Etapa e dytë, shumë më e rëndësishme. Pak e nga pak, shpiken veglat, prodhimtaria e çdo individ i rritet. Atëhere prodhohet fenomeni vendimtar në sajë të veglave, njerëzit zbulojnë se për ta është më mirë përparësi nëse i ndajnë detyrat me njëri-tjetrin. *Ndarja e punës* ka për pasojë individualizimin e njerëzve. Individit konceptohet si i tillë. Ai e di se është "një unë", i cili nuk përthithet nga tribuja.

Në thelb, ndarja e punës përmbush tek Marksit një funksion analog me mekatën origjinal në historinë biblike. Po ashtu sikurse Adami dhe Eva bëhen vete të ndergjegjeshëm për mekatën origjinal, po ashtu njerëzit bëhen të tillë nëpërmjet ndarjes së punës. Dhe këtu kemi të bëjmë me atë që Marksit e quan *parahistori të njerëzimit*.

Me qëllim që të bëhem e kuptueshme në mënyrë të qartë, kjo parahistori nuk është ajo që zakonisht mban këtë emër. Marksit quan parahistori, atë që në zakonisht e quajmë sikur të ishte vete historia jone. Atëhere kur bëhet fjale për njerëz primitivë ende të burgosur të ndergjegjës së tyre tribale, ne ende nuk jemi në periudhën e parahistorisë. Vetëm me ndarjen e punës, këtë *felix culpa* këtë "mekat" pjellor, krijues, i cili prodhon individualizimin njerëzor vetëm atëhere fillon parahistoria sipas konceptit të Marksit dhe njëherësh, nis lufta e klasave.

Atëhere, në klasën e lartë, ndodh një ndarje e dytë dhe vendimtare: *ndarja midis punës fizike dhe punës mendore*. Tashmë

bashke me pronaret aktive te mjeteve te prodhimit, ndodhen ata te cilet marrin persiper te ushtrojne mendimin. Keta jane ideologe te cilet e sigurojne jeten e tyre duke qene prodhuesit dhe bartesit e iluzioneve te cilat klasa sunduese duhet t'i ushqejë per vete veten e saj duke i dhene atyre formen dhe shprehjen e duhur. Ne te kundert, njerëzve që bejnë pjese në klasen e ulet, te te shfrytezuarve, pra te proletariatit nuk i mbetet veçse te pesojne shtrengesen e punes se detyruar, që i hedh ne gjirin e tjetërsimit.

Prej ketej rrjedh se, njeriu nuk eshte me nje kafshe e tribuve të fillimeve, a. behet anetar i nje klase. Klasa së ciles ata i perkasin, percakton ate qe ai është, duke e kthyer ne te burgosurin e nje domosdoshmerie per të cilen nuk eshte i ndërgjegjshem. Ai nuk eshte më, si tek Hegeli, skllav i nje zoterie qe e sundon, por i nje procesi te thjeshtë, i nje zhvillim teresor që rrjedh ne mënyre mekanike nga ndervartesia e verber e ekonomise së tregut. Në kete ndervartesi mekanike, Marks i besonte te rigjente nje lloj ngjashmerie moderne me fatumin, fatin e verber per të cilin eshte folur ne Antikitet. *Qenia njerezore e humb lirine e vet dhe nuk i përket më vetvetes, ajo pëson tjetërsimin*

Megjithate ndarja e punes e ka bere ate te lire ne potencia, por ai nuk eshte i lire veçse ne formen e te mosqenit. Vetem nepërmjet privimit te lirise ai fiton ndërgjegjen e lirise. Nuk mund te kete tjetërsim jashte nje qemieje pa liri. Kështu njeriu nuk eshte i lire veçse për të mundur të jetë i tjetërsuar.

E tille eshte etapa e dyte, ajo qe zgjat me shumë, ajo e "parahistorise", stadin me të perkryer te se ciles ai e shihte te konkretizuar ne kapitalizmin e kohes se vet. Eshte e qarte se fjala "i perkryer" ketu nuk ka as nje kuptim moral, ajo shenon rezultatin e fundit te procesit te ndarjes së punes, qe ishte zhvilluar gjate mijeravjeçareve dhe kishte arritur kulmin e vet ne shoqerine industriale dhe në punën zinxhir.

Etapa e tretë, atëherë, është ajo e së ardhmes, e komunizmit. Per Marks, komunizmi shenon fundin e parahistorisë dhe hyrjen ne historine e vertete.

Por ketu vrehet diçka interesante pikërisht ketu Marks nuk bën asnje lloj pershkrimi dhe asnje analize konkrete. Ai mjaftohet te thote që në shoqerine komuniste, te gjitha kontradiktat do te jene

Aradhur nuk do të ketë me asnjë qenë njerezore të tjetërsuar në sajë të promes kolektive mbi mjetet e prodhimit do të shihet të shfaqet ajo mënteresisht e një që do të formohet pikërisht në punën e të tjerës. Sërisht e mundat kjo? Marksi përgjigjet duke thënë se kjo do të arrihet nëpërmjet kontrollit të ndergjegjëshëm të të gjithë individëve të bashkuar me vullnetin e tyre - pa kapitalizëm, pa shfrytëzim, pa luftë klasash. Kështu do të arrihet në një shkallë kushtet e kësaj të bëjë tjetër veçse të zhduket - ai nuk do të ketë me asnjë funksion dhe është pikërisht kjo që Marksi e quan katim perfundimtar tek liria.

Ndeshita nuk është nevoja këtu të shpjegohet se midis fazës së dytë dhe të tretë është i domosdoshëm një kapërcim absolut. Në revolucion nuk do të mjaftonte - duhet kryer një kapërcim absolut në sajë të të cilit do të arrihet persosja rezultati perfundimtar. Është e vertetë se, Marksi pohon - që ky do të ishte fillimi i historisë së vertetë njerezore dhe që për të, ajo që nuk është histori, ajo nuk ekziston. Por çfare do të mund të ishte historia në një mjedës persosmërie? kur gjithëka është kryer, kur gjithëka është zgjidhur.

Le të bëjmë kalimthi një vërejtje. Çfare dëshiron Marksi të bëjë në emër të këtij komunizmi të ardhshëm. Me se pari të shkatërrojme pronën private mbi mjetet e prodhimit, shkakun e shfrytëzimit dhe të tjetërsimit. Për rrjedhojë ne duhet të ndryshojmë kushtet reale të prodhimit dhe të denoncujmë të gjitha ideologjitë që shërbejnë për ta mbajtur në këmbë dhe maskuar rendin kapitalist. Dhe përpara se gjithash, ideologjitë fetare, të cilat nuk shërbejnë veçse për ta përthyer këtë rend dhe për t'i zgjatur jetën. Përkundrazi, ai duhet denoncuar me qëllim që të shkatërrohet dhe të zhduket kështu njëherë e përgjithmone shfrytëzimi i një klase nga një tjetër. Këtu ndeshemi me tezat e famshme, që gjithkush i njeh. Feja është opiumi i popullit. Shogërizmi i mjeteve të prodhimit do të bëjë të zhduken të gjitha pengesat për lirinë. Në atëherë do të jetojmë një eskatologji, e cila nuk do të ishte e shprehur sikurse ajo e krishtera, në një të përfundimtar ndal kohës - por e ndodhur në të ardhmen - që gjendet përpara nesh, në rrjedhën e vazhduar të kohës, premtim për mbartimin e parahistorisë njerezore dhe fillimin e historisë së vertetë njerezore. Ajo që për shembull Engelsi e quante kapërcim nga sundimi i domosdoshmërisë në atë të lirisë.

Ketu megjthate mbase eshte vendi qe te shtrime disa qest te kundërshtimi me i forte kunder perspektivave te drejtesise dhe te lirse te çelura prej Marksit nder te tjere ka qene ai i formuluar prej staenit Weil-it. Ja cili eshte ky kundërshtim. Marks i shpiezon se n'etet e prodhimit jane faktori i vetem dhe vendimtar per te gjithë realitetin shoqëror dhe per zhvillimin e historise, ne te njejtën kohe ai parathote se ne nje çast te caktuar ne do te arrijme ne menyre te pashmangshme te jetojme ne regjimin komunist, parajsa e drejtesise dhe e lirse, a nuk e ben kjo nga vete materia per mirekulli nje makine per te prodhuar te miren? Ja vlen te mendohesh per kete kundërshtim.

Kur flasim per Marks i duhet qe te analizojme shkurtimisht konceptet e tij ne fushen e ekonomise. Ne fakt, tek ai, gjithëka eshte e lidhur me njera-tjetren. Ne kemi ndeshur tek filozofë, te cilet i kemi trajtuar deri me tani, modele mendimi te rendit astronomik fizik biologjik, te cilet kane qenë pak a shume vendimtare per mendimin e tyre filozofik. Tek Marks i, jane trajtesat qe prekin ekonomine te cilat nuk mund te lihen menjane. Ne e kemi pare Marks i qorton Hegelin dhe te gjithë filozofine e meparshme se jane mjaftuar ta interpretojne botën, ne vend qe ta transformojne ate. Ai adreson te njejtën vërejtje ndaj teorive ekonomike klasike. Ai i qorton ato sepse e kane lene menjane historine, sepse i kane mbeshketur të gjitha arsyetimet e tyre mbi *sistemin* bashkekohor *kapitalist*, sikur e gjithë e kaluara shpiegohet nepermjet ketij kapitalizmi, sikur ky te ishte nje e dhene natyrore reale dhe vendimtare qe nuk do te ndryshojë kurre. Por, thote Marks i, gjithëka që ekziston, ekziston per hir te ndryshimit i cili e transformon gjithashtu edhe vetveten. Ne kete pike, ai i mbetet besnik Hegelit. Gjithëka qe ekziston ndryshon. Ajo qe nuk ndryshon nuk ekziston. Per rrjedhoje nese realiteti ekonomik do te ishte bere me te vertete i pandryshueshem, kjo do te thoshte se ai nuk do te ekzistonte me. Keshtu pra nese ne deshirojme te analizojme ekonomine bashkekohore, na duhet te zberthejme kontradiktat e ekonomise se tregut per te zbuluar se si ndryshon ajo dhe se si duhet te ndryshojë. Kjo do te thote qe ne na duhet te kërkojmë, nën anarkinë iluzore te ekonomise se tregut, *ligjet* qe komandojne kete kaos. Ligji themeltar eshte ai i vleres. C'ido objekt ka nje vlerë *perdorimit* dhe nje vlerë

shkëmbimi. Le dyja këto vlera nuk perputhen me njera-tjetren. Vlera e përdorimit është e pandashme nga objekti. Tek objekti ajo përfaqëson punën konkrete që e ka prodhuar. Vlera e shkëmbimit ajo është sipas Marksit, "mbinatvore" në kuptim të vertetë të fjalës, domethënë e përcaktuar krejtësisht nga shoqëria. Ajo perputhet me "punën abstrakte", e cila varet nga normat e prodhimit të një shoqërie të dhënë në një epokë të dhënë. Vlera e shkëmbimit matet me kohezgjitien objektive të një pune që ka të njëjten vlerë. behet fjale pra për një ligj vlerë krejtësisht mekanik. Në tregtinë, për shembull, ku sundon ligji i tregut, ligji i vlerës është i verber ai është i pandërgjegjshëm. Luhatjet e tij sundojnë mbi gjithçka gjithçka varet prej tij dhe askush nuk mund ta drejtojë procesin nëpërmjet në vendimi të marre. Atje pra mbisundon një anonimiteti i objektivizuar, i shndërruar në bote sendesh, i komanduar nga ligji, të ngjashëm me ato të fizikës - dhe që për rrjedhojë janë jonjerezore në kuptimin e vertetë të fjalës. Kështu, ajo që është e sigurt dhe natyrore në një vlerë shkëmbimi perputhet me natyrën jonjerezore të tregut dhe të shkëmbimit. I tillë është sistemi kapitalist. Kapitalizmi, është pikërisht ndarja e mjeteve të prodhimit dhe e punetoreve, që prodhon këtë realitet të nderlikuar dhe në dukje anarkik, të drejtuar nga ligji jonjerezor.

Megjithatë duhet të kujtojmë se Marksi është tepër hegelian për ta hedhur thjesht tej një etape të madhe të historisë duke e shpallur si të keqe, të padobishme apo të shmangshme. Le të kujtojmë lidhur me këtë sipas Hegelit, gjithçka që ndodh në historinë fund të fundit e ka për ligjin e saj. Gjithçka që është reale është racionale dhe gjithçka që është racionale është reale. Për Marks-in, dialektika është një metode thellësisht kritike dhe revolucionare, që e përfshin gjithçka që ekziston në rrjedhën e levizës që e ka prodhuar dhe që lejon t'i jepet kështu një interpretim pozitiv. Për të gjithçka është, sa e domosdoshme në kuptimin pozitiv të fjalës dhe e domosdoshme për t'u kapërcyer nëpërmjet mohimit. Marksi, që i vihet me kaq force të luftojë sistemin kapitalist, që dëshiron ta shkatërrojë duke e zëvendësuar me një tjetër - me mohimin e tij - e pranon jo pak domosdoshmërinë e etapës kapitaliste në zhvillimin e njerëzimit. Pa kapitalizmin, i cili kreu akumulimin fillestar të kapitalit, kalimi në komunizëm, pra, në historinë me të vertetë

me të tjerë do të ishte i pamundur. Vetë të tjerave kapitalizmi kërcen edhe një funksion të domosdoshëm dhe të nderlikuar. Me se pari në tushen e prodhimit ai realizoi një kooperim universal ndërmjet njerëzve. Ai në mënyrë fatale - jo për të bërë mirë, as nepermjet një ideologjie, por vetëm për shkak të natyrës së mjeteve të prodhimit në regjimin kapitalist -, e universalizoi historinë. Nga ana tjetër është po ky kapitalizëm që prodhon një subjekt të ri të historisë atë që Marks i quan punëtorin kolektiv, domethënë proletariatin. Nëse proletariati nuk do të ekzistonte, vazhdimi i historisë, kalimi në komunizëm, do të ishte i pamundur. Kështu që kapitalizmi barbar përmbushë një funksion të dyfishtë nga njëra anë ai me anë të forcës akumuloi një kapital të domosdoshëm nga ana tjetër ai prodhoi subjektin e ri historik, punëtorin kolektiv, proletariatin e shfrytëzuar. Por ky kapitalizëm do të asfiksohet nga një paralizë progresive, e cila edhe do të sjellë deshtimin e tij. Ai do të shkatërrohet si rezultat i mekanizmave ekonomike, i nënshtruar siç është ndaj ligjeve të tyre dhe e njëjta domosdoshmëri që shkaktoi sundimin e tij, nënkupton rënien e tij.

Ketu mund të bëhet një vërejtje për çfarë duhet atëherë Revolucionit? Përgjigja përkishtë me qëllim që ta udhëheqë këtë përmbysje, ta drejtojë, ta kanalizojë dhe ta përshpejtojë. Por sidoqofte ai është i përcaktuar nga vetë kombinimi i fakteve. Vetë proletariati, tashmë ekziston, por atij i duhet ende për të fituar ndergjegjen e vetvetes. Kështu në vijimë tek shfrytëzimi politik i analizës filozofiko-ekonomike. Për Marks-in, përpunimi i ideologjive përben një nga format thelbësore të veprimit politik dhe realizohet nepermjet zhvillimit shkencor të vetë filozofisë marksiste. Edhe ketu, nuk mund të bëhet asnjë dallim. Për të, në fakt, teoria e tij është tashmë një luftë, teoria dhe lufta nuk janë veçse e njëjta gjë. Doktrina shkencore është arma e duhur për të shkatërruar ideologjitë që e pengojnë proletariatin të bëhet i vetëdijshëm për forcën e tij, si edhe për ligjin e historisë, i cili vepron në të mirë të tij.

Lidhur me këtë aksion politiko-propagandistik të pandashëm nga një teori që e mban veten për shkencore, janë të domosdoshëm për t'u bërë disa komente. Në epokën e Marks-it, situata ishte shumë larg asaj të klases së sotme punëtore që është e organizuar në

sind kata me organizimin e tyre - gatimete e tyre, te drejten e tyre per greve - mbrojtjen sociale te shume lojte. Ne ate epoke mjerme i klases punetore - pafuqishmeria e saj ishine aq te medha saqe ishte tepere veshtire te zbuloje nje arsye qe te shpresoje per regjimin e gjendjes. Per t'i dhene proletariatit nje fare besimi ne te ardhmen, Marksit dhuor nje interpretim sipas te cilit domosdoshmeria historike - e fshehur ne realitetin ekonomik -, e lidhur me te vertetat e sigurta te shkences ishte ne anen e proletariatit te shtypur. Punetoret duhet te jepnin prova te nje heroizmi te vertete per te shperthyer aksionin me te vogel sindikal, qe vec te tjerave ne ate epoke po e merrte me veshtiresi emrin e tij. Fale doktrines se Marksit, ata mund te ndergjegjesoheshin per faktin se ata kishin pas vetes masat e gjera te proletareve dhe se shkenca dhe historia ishin aleatët e tyre.

Lufta e Marksit kunder ideologjive eshte e mbeshtetur ne nje teori te famshme. Cilado shoqeri permban nje infrastrukture dhe nje superstrukture. Infrastruktura eshte realiteti ekonomik i mjeteve te prodhimit dhe i marredhenieve qe ato krijojne dhe eshte ajo qe perrekon superstrukturen, e cila perbehet nga gjithçka qe i perket kultures dhe politikës, gjithçka qe ben pjese ne fushen e ideve te artit, te fese, te vlerave dhe te besimeve. Kritika ideologjike ka te beje me denoncimin e gjithçkaje qe lind ne shpirtin njerezor dhe qe sherben per te fshehur faktet dhe konfliktet ekonomike. Por nese gjithçka qe lind ne mendjen njerezore ne realitet eshte e perrektuar nga realiteti ekonomik, atehere keshtu duhet te jete edhe per teorne marksiste, per filozofine marksiste. Per mjedhoje edhe ate do te duhet t'ia nenshtrohim gjithashtu nje analize kritike. Por pikerisht kete nuk bejne Marksit dhe marksistet. Ata e vendosin doktrinen e tyre nebe çdo kritike ideologjike. Ne kemi pare, kur kemi folur per Hegelin se ai ka perpunuar filozofine e nje historie pa te ardhme. Doktrina e Marksit, ne te kundert, eshte nje filozofi e se ardhmes. Megjithate eshte per te shenuar se atehere kur behet fjale per stadin e ardhshem te historise - pra, sipas tij, ate te historise se vertete - qe do te zevendesojë parahistorinë kapitaliste dhe duke realizuar shoqerine komuniste - ai thuajse nuk na thote asgje. Ne kuptojme vetem ne menyre negative qe shfrytezimi kapitalist bashke me te gjitha pasojat e tij do te zhdaket. Shoqeria komuniste, ne vepren e Marksit, mezi

shfaqet. Ajo që shfaqet qartë, është denoncimi shumëformësh i të keqave të rendit aktual kapitalist. Duket sikur do të mjaftonte pak gjë që të zhdahej ajo që është e keqe sot për t'u shfaqur ajo që është e drejtë dhe e mirë - komunizmi.

Doktrina e Marksit të habit për perzierjen e çuditshme të një analize, që nga njera anë e mban veten për shkencore, për strukturat ekonomike dhe të një vizioni eskatologjik të historisë që e dominon teresisht nga ana tjetër. Qihet eskatologjik ai interpretim i historisë sipas të cilit ajo shkon drejt një qëllimi final, ku gjen kuptimin e vet. E gjithë historia synon drejt këtij qëllimi final, të cilin ajo do ta mbërrijë. Zakonisht, një eskatologji e tillë mbështetet në një besim fetar sepse ajo i referohet një providence hyjnore planifikuese. Të paktën, ajo duket se përjashton një interpretim teresisht determinist të historisë, sipas të cilit domosdoshmëria sunduese do të ishte tjetër gjë në raport me vlerat.

Tek Marksit, në tashmë kemi vënë re një levizshmëri interesante të koncepteve. Materializmi i tij është dialektik - nuk behet pra fjale për një determinizëm të kulluar fizik. Teoria tek ai në të njëjtën kohë është praxis - ajo pra nuk synon drejt një objektiviteti të kulluar. Revolucionit është njenerësh një vendim njerezor dhe një domosdoshmëri historike. Ai përfaqëson rezultatin final të historisë sone - por tek ai kjo histori quhet "parahistori" dhe është vetëm pas Revolucionit që njerezit do të mbërrijnë tek historia e vërtetë e tyre. E njëjta pasiguri lind edhe në shembujt e mëposhtëm: feja si doktrinë për të përtejmen është "opiumi i popujve", "historia e vërtetë" megjithatë mbetet një e ardhme që realizohet këtu në tokë dhe luan rolin e një të përtejme. Pasiguri në terma nga e cila shteti sovjetik nuk ka pushuar se njëjti përfitime vetëm duke u nisur nga ndryshimet e kohëve të fundit.

Pavarësisht të gjithave, për Marksit Revolucionit mbetet një ngjarje eskatologjike është ai që i jep gjithë historisë kuptimin dhe vlerën e vet. Dhe kjo ngjarje prodhohet në të ardhmen, pra në kohë. Ja se çfarë është vendimtare. Kjo do të thotë se midis së tanishmes sone dhe epokës së revolucionit marksist nuk ka asnjë hendek në vazhdimësinë e kohës empirike, asnjë shpërthim të së përtejmes të së pakohes, të së përjetshmes, ashtu sikurse ato prodhohen në eskatologjinë fetare. Këtu nuk do të gjejmë mbështetje të shprehjet

si pas kohës - ose - në fund të kohës - Është e njëjta këbë që në mahun dhe që vadhon deri në çastin e Revolucionit eskatologjik. Prej këtij njëti - se çelësi i Revolucionit marksist ruan vlerën e tij shkencore dhe siguron një kuptim tërësor të rrjedhës së ngjarjeve historike për të gjithë kohën që na ndan nga Revolucioni - ose më mirë që na lidh me të. Për rrjedhojë marksistet kompetentë janë të aftë ta zhvillojnë praksisin shkencor që do ta çojë njerezimin tek ky Revolucion. Deri në çastin e Revolucionit ata janë tashmë, ekspertet, inxhinieret e historisë.

Ketu e ka burimin konceptimin komunist i levizjes punetore të udhëhequr "nga lart". Nuk do të kishte asnjë kuptim të merret mendim, i popullit për ndertimin e një ure solide. Po ashtu, "inxhinieret" e dinë se si duhet të bëhet Revolucioni. Kështu stalinizmi total tar nuk ka qene as një kthesë e rastit, as një gabim. Ata që zoterojnë dijen tërësore i nënshtrojnë masat për t'i çuar drejt lumturisë së plotë. Shteti do të zhduket dhe, që të mund të zhduket ai duhet të bëhet gjithnjë e më shumë i fuqishëm dhe shtypes.

Disa të krishterë besojnë se tek eskatologjia marksiste kanë zbuluar pika ngjashmërie dhe lidhjeje për një përafrim me eskatologjinë e krishterë. Duke bërë këtë, ata nënvlerësojnë ndryshimin, aq të rëndësishëm për nga pasojat e shumta, ndërmjet një eskatologjie të realizueshme teknikisht në kohën tonë, në të ardhmen tonë dhe një eskatologjie, rezultati i së ciles zbulohet në fund të kohës, përtej kohës dhe për rrjedhojë realizohet nëpërmjet një akti që e kapërcen kohën. I pari nga këta funde shkelqen nga ndeshja jonë me të ardhmen, i dyti na imponon, që nga thellesitë e amshimit, "tani", në hic et nunc, një përgjegjësi gjithmone të përcaktuar.

Marksistët e ka hedhur poshtë dhe e ka luftuar në mënyrë të vendosur nevojën e përbashkët të njerezve për një botë të përditshme hyjnore. Tek transhendenca ai shkonte një shmangie nga detyrat e qarta dhe të ngutshme që vireshin para një shoqëri si ajo e kapitalizmit në fillimet e tij. Kushtet e jetës së punetoreve, në mesin e shekullit XIX në sytë e tij, ishin të patolerueshme dhe nuk duhet harruar gjendja reale asnjë të drejtë asnjë mbrojtje ndaj arbitraritetit pa pushime pune për gratë dhe fëmijet, ditë pune për pesëmbëdhjetë orësh, pa sigurime shoqërore kushte sanitare dhe

banimi të padenja, vdekshmeri e larte, etj. Qeniet njerëzore ishin, trup e shpirt, një mall tregu

Qysh atehere, kane kaluar njeqind e pesëdhjetë vjet. Një progres i jashtezakonshem është kryer në fushen e teknikes, pjesërisht falë progresit të teknikes, pjesërisht falë luftës së punetoreve të frymëzuar shpesh nga doktrina e Marksit. Por elementet totalitare që ajo përmban kane çuar gjithashtu në gabime të rënda, që është dashur të paguhesh shumë shtrenjte

Tek mendimi i Marksit, gjen një sasi temash që rrjedhin nga tradita çifute dhe e krishtere lidhur me të përtejmen, që ai kërkon t'i zbrësë mbi toke me qellim që kërkesa për drejtësi, ketu poshte të mos vuajë me nga dredhite për një realitet tjetër

Debatimi me të dhe me pasardhësit e tij nuk është i mbyllur

ZIGMUND FROJDI (1873-1939)

Ne filluam të flasim për habinë filozofike të mendimtareve greke të shekullit VI p.e.r dhe ja ku ndodhemi tani në pragun e shekullit XX. Si do ta fusim Sigmund Frojdit në gjithë këtë histori? Cila ka qene për të habia themelore, që e nxiti të bëjë zbulime tepër të veçanta dhe të perdore metoda të reja. Metoda që do të ushtronin një ndikim të jashtëzakonshme mbi mendimin e kohës së tij, nën emrin e *psikanalizës*.

Vepra e parë e rendesishme e Frojdit është botuar në vitin 1900, pikërisht në fillim të shekullit. Ajo quhet *Interpretimi i ëndrrave*. Në këtë kohë, shkencat e natyrës kishin arritur suksese të jashtëzakonshme dhe kishin bërë një progres të shkelqyer. Sidomos triumfi i fizikës. Shkencetaret që punonin në fushën e shkencave shoqërore ëndërronin të zbulonin metoda që do t'u lejonin atyre të mateshin me koleget e tyre të shkencave të natyrës si për nga qendrueshmëria, ashtu edhe për nga pjelloria e ardhshme e rezultateve të kerkimeve të tyre. Pikërisht në një atmosferë të tillë duhet ta vendosim Frojdit.

Marksi dhe Frojdi paraqesin disa tipare të përbashkëta. Dhe ndërsa i pari u lidh para së gjithash me studimin e shoqërisë nën këndin ekonomik dhe shoqëror, në kohën kur i dyti u mor me individin në nivelin e jetës së tij psikologjike, më saktësisht me atë që e quajmë "psikologjia e thellesive". Megjithatë ka diçka që na lejon për t'i përafshuar ata dhe që shpjegon gjithashtu faktin përse ndikimi i ushtruar nga secili prej tyre nuk ka rreshtur se përforcuar atë të tjetrit. Kjo është ngjashmëria në mënyrë e procedurave të tyre.

Siç e kemi parë, Marksi i konsideron idetë, ideologjitë, strukturat intelektuale të një shoqërie si pjesë përbërëse të një superstrukture të prejardhur nga diçka tjetër. Kjo "gje tjetër" nuk shfaqet, për kundërsht, ajo ka prirjen për të mbetur e fshehur

Meqë tihate është kjo gjë tjetër që është shkaku vendimtar nepermjet te cilit arin te shpjegojë perse superstruktura është ajo që është dhe jo ndryshe

Realiteti i vertetë, percaktues nga i cili rrjedh gjithçka sipas Marksit qendron ne marrëdhëniet e prodhimit që sundojne midis vetëve dhe sipas Marksit, raportet reale te forcave ndermjet tyre nuk vaten nga superstruktura e ideve, e kultures por pikerisht nga struktura materiale themelore që vendoset ne baze te mjetëve te prodhimit te vena ne veprim nga një shoqëri e dhene Ne një menyre te detallaar Marksit shpjegon, siç e kemi pare, që ketu vepron një lloj determinizmi - jo determinizem thjesht shkakesor s kurse është ai i fizikes por një determinizem i lartshem, te cilin ai e quan dialektik - ne menyre që infrastruktura e fshehur percakton superstrukturen kulturore te dukshme Tek Frojdi, ne gjejmë një menyre te menduarit te ngjashme kur i kunderve *se vetedijshmes te pavetedijshmen* E ndergjegjshnja është ajo që secili nga ne sheh qartë ne ndergjegjen e tij Per shembull, sipas Frojdit, vlerat që ne pranojmë si te mireqena, parimet ndaj te cileve nenshtrohemi tabute që ne respektojmë, justifikimet që nxjerrim si shkak per t'u perligjur para te tjereve dhe vetes sone Tek e vetedijshnja ai klasifikon gjithashtu format e ndryshme te censures që ne ushtrojmë për te ndaluar disa veprime dhe per te mposhtur disa instinkte

Ne ndeshim kështu konceptin e *mposhtjes* ketu behet fjale per aktivitetin nepermjet te cilit vetedija hedh tej tek e *pavetedijshnja* gjithçka që paraqitet si e padurueshme dhe e papranueshme Per Frojdin, e vetedijshnja nuk është i vetmi realitet i vertetë, është gjithashtu dhe e pavetedijshnja, domethene ajo pjese e nendheshme e psikikes, ne te cilen instinktet e nendheshme, vazhdojne te ushtrojne ndikime te percaktuara Skema e Frojdit na duket kështu paralele me ate që verejtem tek Marksit Ne te dy rastet ate që neve na dahet te shpaloset ne rrafshin social ose ne rrafshin psikik dhe që na imponohet me cilesine e qellimeve dhe te parimeve te zgjedhur lirisht dhe te arsyetuar ne menyre te pjekur *mendimtarit* e *zëvendeson me mekanizma te fshehura që janë realiteti i vertetë* Keto mekanizma mund t'i studiosh sipas metodave shkencore sepse sipas njerës dhe tjetres teori, ata janë me një natyre tjetër ne krahasim me vendimet e lirise sone Kështu pra megjithese keto dy

doktrina e tyre te hua a per meta-tjetren madje deri ne perplasje me meta-tjetren njetare konvergencet midis tyre ekziston si ne perpjekjet qe ka bere njer apo tjetri mendim ashtu edhe ne pasqyrat qe ato kane shkaktuar

Marksi dhe Frojdi secili sipas menyres se tij kane ushtruar nje ndikim jashtezakonisht te madh. Ata kane kontribuar ne menyre te fuqishme per t'u dhene fytyren e tyre shekullit tone. Dhe me se fundi ata qe te dy kane shkaktuar dhe i kane avitur kundërshtaret e tyre me radikalitetin te cilin i kane kerkuar shkences, duke perjashtuar keshtu te gjithë ata qe pretendonin te mendonin ndryshe

Frojdi ishte mjek, psikiater. Ai është themeluesi i "psikanalizes" te quajtur gjithashtu "psikologjia e thellesive"

Por nuk duhet ta leme veten te genjehemi nga fjala "thellesi" ketu nuk behet fjale per thellesine e vete ndergjegjjes per vetveten apo per lirine qe eshte pertej asaj qe mund te vezhgohet nga introspeksioni, apo per thellesine në kuptimin metafizik ose fetar. Behet fjale per ate shtresë te fshehur te psikikës ku nuk mund te futet veshtrimi i qarte i ndergjegjjes, behet fjale per thellesine e asaj qe nuk eshte e vetëdijshme *per të pavetëdijshmen*

Arritja themelore e Frojdit eshte *nje metodë*, pikërisht metoda e psikanalizes. Shumë njerëz e marrin per nje doktrinë. Ne realitet behet fjale per nje metode qe sherben per te zbuluar fushen psikike. Ky eshte aspekti i pare i saj. Aspekti i dytë eshte se kemi te bejme njekohesisht me nje terapi nga fakti se nje eksplorim i fushes psikike mund te ketë nje ndikim pozitiv mbi te sëmurin

Fusha e shtrirjes së psikanalizes u zgjerua pak e nga pak. Psikanaliste te tjere - une ketu do te mjaftohem duke permendur Jungun - nisen ta perdorin psikanalizen jo vetem per t'u futur tek e pavetëdijshmija individuale, por edhe te themelet e fshehta te kulturave te ndryshme, te burimet e shumta te historise. Dihet, sot jane te shumte kritiket e artit dhe te leterise qe mbeshteten tek metodat e psikanalizes, pa folur per ata qe pretendojne te analizojne shpirtin kolektiv te nje populli, apo me tej, te interpretojne ne menyre psikanalitike kete apo ate personalitet historik

Por, per sa i perket Frojdit, ajo qe ai deshironte perpara se gjithash, ishte te mjekonte histerine. Histeria eshte nje semundje psikike qe ka per simptoma turbullime te sjelljes, si per shembull

pamundesine qe has i semuri per te ecuar, ose per te kapereyer ne ruge. Por nuk duhet hesuar se Frojdi, ne kete fushe, e ka filluar nga zeroja. Vjena, ne ate kohe, kishte nje neurolog te famshem bashkekohes ne tij, Jozef Breuer me te cilen ai kishte bashkepunuar. Nje nga pacientet e tij paraqiste simptoma te renda hysterie. Por keto lehtesoheshin kur ajo i rrefej mjekut per jeten e saj intime. Breueri kishte verejtur gjithashtu qe keto rrefime i kerkonin pacientes se tij perpjekje te medha. Dukej qarte, se kishte diçka qe e pengonte ate te fliste. Breueri nisi ta mendoje pvetja se çfare do te ndodhte nese do te arrinte ta vinte ne nje gjendje te tille ne te cilen pengesat ndaj rrefimeve te saj te dobesheshin apo edhe te zhdukeshin. Ai u mbeshtet tek hipnoza. Ai e vinte pacienten e tij ne nje gjume hipnotik, çka çjonte qe disa nga kujtimet e saj te dilnin ne siperfaqe te vetedijes se saj. U zhduken nje numer i madh simptomash.

Nga ana tjetër, Frojdi dhe Breueri bene vezhgimin e meposhtëm atehere kur ata i jepnin nje pacienti ne gjendje hipnoze nje urdher qe ta zbatonte kar te zgjohej, per shembull, te gjendej ne nje ore ne nje vend pas zgjimit, urdhri zbatohet me perpjekmeri aspak si mund ta bente nje somnambul ne te njejtën kohe i semuri gjente nje motiv per te vepruar keshtu. Ai thoshte duhet të shkoj ne ate vend per nje arsye te tille. Ai pra kishte *nje shkak real* per veprimin e tij, shkak qe i mbetet *i fshehtë* dhe që ishte urdhri i dhënë gjate gjumit hipnotik. Ishte pikërisht ky shkak real, ky urdher i marre pa qene i vetedijshem per te, qe ai e zevendesonte me *nje shpjegim* te vetedijshem qe i sherbente s motiv ne rrafshin e jetes se arsyeshme.

Duke konstatuar fenomene te tilla, Frojdi mendoi se duhet të kishte lidhje midis nje te paveteditshmeje te ndodhur përtej zonës se vetedijes dhe ndergjegjes se qarte qe secili mund ta veje re tek vetja e tij. Vetedija e qarte u paraqit pra si nje lloj superstrukture e nje te paveteditshmeje me të thellë, me të fshehtë, por vepruese. Dhe ai ndermori kerkimin e kesaj te paveteditshmeje. Ne nuk do të bejme ketu paraqitjen e kerkimeve të tij.

Keto e çuan Frojdin ne perpunimin e nje teorie sipas se ciles motivet me te thella të sjelljeve njerezore mbi te gjitha qendrojnë tek e paveteditshmjia. Perse qendrojnë ato? Sepse sipas Frojdit, ne

tharb behet fjalë meqthënëse jo në mënyrë ekskluzive për ngacmime seksuale që rrjedhin nga përvorjat e perjetuara nganjëherë që teper heret të erat ruajnë rastin për të shkaktuar pasojat e tyre. Këto ngacmime janë të ndaluara nga një censure një ndalesë që vepron në prapim e vetedijes së qartë dhe e shtyre tek e pavetëdijshinja.

Këto natë instinktive të zbrapsura shkaktojnë turbullime tek organizmi dhe tek sjellja e njeriut, për arsye se hyjnë në konflikt me vullnetin e ndergjegjshëm me parimet e pranuar nga vetedija morale, pra me censurën.

Duke u nisur prej kësaj dhe duke e lidhur këtë pikë nisjeje me vëzhgimin që ai kishte bërë, sipas të cilit disa pohime, të bërë midis pacientit dhe mjekut janë të afte të lehtësojnë simptomat. Frojdi arriti të konceptojë dhe të zhvillojë metodën psikanalitike.

Ajo konsiston në ndihmën që i jepet pacientit për të formuluar kujtimet e zbrapsura. Ngjitja e tyre deri në nivelin e ndergjegjës së qartë përben në vetvete një faktor shërimi madje, në më të shumtën e rasteve, është faktor vendimtar. Behet fjalë pra për të gjetur rrugët dhe mjetet që do të çojnë në shprehjen e kujtimeve të zbrapsura. Në këtë pikë psikanalistet kanë përdorur më të ndryshme. Vete Frojdi, ka përdorur shumë ato që quhet shqyerimi i lirë i ideve dhe mbi të gjitha duke u mbështetur në një interpretim simbolik të ëndrrave. Ateherë kur Frojdi u vu interpretimit të ëndrrave jo me si një shfaqje e tyre e drejtpërdrejtë tek ndergjegjja të natyreve instinktive të zbrapsura, por si një shpalosje simbolike e perjetimeve shumë të hershme dhe të zbrapsura - e gjitha kjo, ka qenë për psikanalizen një progres vendimtar. Mjeku terapeutik e lejon pacientin e tij të tregojë ëndrrat e tij, por ai duhet më pas ta ndihmojë atë t'i interpretojë ato, me qëllim që të arrijë të kapë thelbin e fshehtë për të kuptuar, nëpërmjet interpretimit të tyre, përmbajtjen e së pavetëdijshmes. Është kjo arsyeja përse shumica e psikanalistëve heshtin gjatë trajtimit që bëjnë - heshtja varet nga shkolla së cilës i përket. Frojdi dëshironte që pacienti të përfitonte ndjesinë se kishte gjetur vetë ai interpretimin e drejtë.

Une do të dëshiroja që këtu të bëja një kujtesë bosoje se e mbani mend që në shekullin V p.e.r., parimi fundamental i Sokratit ishte "Njih vetveten". A do të ishte e mundur të bëhej një parafrim ndermjet maieutikes së famshme të Sokratit dhe metodës

psikanalitike të Frojdit? A mund të veme si epigraf të veprës së Frojdit devizen sokratike "Njih vetveten"?

Që të dy janë të lidhur me idene autentike filozofike sipas se ciles njeriu ka për detyrë të njohë "veten e tij". Çfarë do të thote "ti vete apo "une vete"? Për Sokratin "une vete", ka të bëjë me subjektin moral të lirë që kërkon të mirën dhe për të cilin e mira është gjithmone përtej asaj që është arritur. Kjo do të thote se tek Sokrati, në shprehjen e tij "Ti duhet të njohesh veten tende", ka diçka që në gjuhën moderne, do ta kishim quajtur "ekzistenciale". Subjekti frikohet në lirinë e tij thelbësore duke parë përpara tij një të mirë e cila nuk do t'i perkase kurrë atij. Njohja e vetes që kërkohej të arrihet këtu është një njohje që synon të kapë kuptimin e lirisë apo të përftojë njohje nepermjet realizimit të lirisë. Për Sokratin, "të njohesh vetveten", do të thote të kerkosh të dish ç'është e mira, cila është drejtësia, lumturia - si koncepte që kanë kuptim të përcaktuar vetëm për lirinë, por që nuk kanë asnjë kuptim objektiv siç mund të kene sendet që janë tamam ato që janë.

Në të kundërt, Frojdi, i frymëzuar nga shpirti shkencor i kohës së tij, duke shqiptuar fjalet "Njih vetveten" i kërkon njeriut të zbulojë të pandërgjegjshmen e tij, që në njëfarë kuptimi është tek ai një e dhënë empirike, por e zbrapsur. E pavetëdijshmja është sa e dhënë aq dhe e fshehur. Në mund t'i drejtohem gjithashtu Kantit: sendi në vetvete, liria si send në vetvete - është diçka krejt tjetër nga sa është tek Frojdi. Kanti qendron në anë të Sokratit dhe jo në atë të Frojdit.

Për të përfunduar, do të provojmë të shohim se cili mund të jetë vendi i lirisë tek psikanaliza. Tani për tani, le të mjaftohemi me këtë ajo që njeriu, sipas Frojdit, duhet të zbulojë, është një e dhënë faktike, që është kristalizuar gjatë historisë së shkuar të jetës sonë psikike: një gjendje faktike, psikike apo psikologjike, një e dhënë empirike që duhet zbuluar në brendësi të saj.

E gjithë teoria e Frojdit mbështetet në përlëshja midis forcave të vetëdijes dhe atyre të pavetëdijes: një luftim që synon të nxjerrë në dritë me ndihmën e analizës, me qëllim që të arrihet në një situatë të dhënë, nepermjet një sërë manipulimesh me qëllim që vetëdija të bëhet e zonja e vetes, e lirisë së saj, por në këtë rast vetëdija do ta pranonte në gjirin e saj të pavetëdijshmen.

Nder te tjera duhet te dime qe nje proces psikanaize eshte nje proces vesitare per t'u perballuar. Disa nga ata qe i jane nenshtroar flasin per te si per nje zbritje ne ferr te tjere kane thyer vazo tek psikanalisti i tyre. Behet fjale per nje sprove te rende sepse rezistencat jane shume te forta. Keshtu prodhohet, pergjate zhvillimit te tij, ajo qe Frojdi e quan *mbartje* ngacimmet instinktive te zbtapsura, ato me te fortat qe perpiqet analiza te çliroje shkarkohen mbi psikanalistin. Ato nuk mund te humbasin ne boshillek dhe eshte ai qe zevendeson personazhet e tjere.

Sipas Frojdit, ajo qe imponohet tek psikizmi, eshte ajo qe nuk i pohohet vetes dhe mbi te gjitha eshte seksualiteti qe dëshirojne ta injorojne. Lidhur me kete çeshtje, Frojdi ka krijuar konceptin qe eshte banalizuar gjithandej deri ne ate pike sa sot gjithkushi beson se e njeh konceptin e famshem te *kompleksit te Edipit*. Sipas ketyj konceptimi instinkti seksual i pashprehur i qenies njerezore nuk lind vetem ne periudhen e pubertetit, ai ndodhet atje qe nga femijeria me e hershme. Vajza e vogel provon shtytje seksuale drejt te atit te saj. Djali i vogel drejt nenës së tij. Le te kujtojmë historinë e Edipit, ai ka vrare te atin e tij pa e ditur dhe martohet me nenen e vet. Kete mit grek Frojdi e perdori per te shprehur marredhemien instinktive te femijes ne drejtim të prinderve te tij. Ne do te zbulojme ketu nje aspekt tjeter te metodes së Frojdit, ai u angazhua qe t'i kaloje tek njeri-tjetri termat qe shprehin ate qe eshte normale dhe ate qe eshte e jashtezakonshme. Qendrimi i natyrshëm konsiston ne ate qe te shikojë ne historine e Edipit nje perjashtim te tmerrshem. Sipas Frojdit, behet fjale per nje tendence te pergjithshme e kunderta do te ishte e nje perjashtimi. Mallkimi i tmerrshëm antik behet perfaqësues i normalitetit, per te githe njerëzit.

Ketu na duhet te flasim perseri per *Adlerin*, qe ishte gjithashtu nje personazhet i madh krijues ne fushen e psikanalizes, por qe me kalimin e kohes, u nda nga pikëpamjet e Frojdit. Sipas Adlerit, nuk eshte seksualiteti faktori percaktues, por *instinkti* i fuqise, tendenca per te qene i vlefshem, nevoja per te plotësuar nje ndjenje te turbullt inferioriteti me te cilen ndeshet çdo qenie njerezore.

Ketu do te na duhet gjithashtu te permendnim psikanalistin zviceran *K. G. Jung* qe ushtroi nje ndikim te jashtezakonshme mbi

kritiken letiare, ashtu si edhe mbi imagjinatën krijuese, mbi
mekanizmet në fushën kulturore dhe, në një mënyrë të përgjithshme
mbi artin e kohës sonë. Sipas tij, ekziston një *pavetëdi kolektive*
ku ndodhen arketipat e përbashkët, modellet themelore të sjelljes.
Behet kështu e mundur të zhvillohet një psikanalizë e *kulturave të*
ndryshme - jo ajo e individëve, por e kulturave.

Le të provojmë tani të kuptojmë se cila mund të jetë natyra dhe
cila përmbajtja e psikanalizës. Në radhë të parë kemi të bëjmë me
një psikologji shkencore apo për një metodë terapeutike? Sepse nëse
ajo është një terapi, ajo duhet të përmbajë - sikurse çdo terapi - një
komponent artistik. Mjekët kanë zakonisht të thënë se edhe atëherë
kur ata nuk mund të mbeshteten veçse tek një dije krejtësisht
shkencore, ata në fund të fundit janë të shtrenguar ta praktikojnë
mjekësinë si një art. Ateherë çfarë i mbetet të jetë psikanaliza? A
është ajo një shkencë psikologjike e sakte apo një terapi e mpleksur
me një aktivitet artistik, ndaj të ciles analisti është krejt i hapur
thuasjse në mënyrë subjektive - megjithatë mbeshtetet në njohuri të
marra me ndihmën e metodave shkencore objektive -, apo
psikanaliza ndriçohet në vetë thelbin e saj nga filozofia?

E parë nën këndvështrimin e një shkence të saktë -dhe e tillë
ka qenë në fakt ambicja e Frojdit -, psikanaliza vazhdon të
kundershtohet. Një shkencë e saktë nënkupton që rezultatet e saj të
mund të verifikohen në kushte rigorozisht të përcaktuara. Çfarë
është verifikimi në psikanalizë? Si mundet një psikanalist të jetë i
sigurt që interpretimin që iu ka bërë endrrave të pacientit të tij
përputhet me të vërtetën e realitetin, domethënë me gjendjen reale
të së pavetëdijshme të pacientit? Kjo e pavetëdijshme, nga vete
përkufizimi i saj mbetet si për të e paarrtshme - ashtu edhe për vete
pacientin. Verifikimi, do të thuhet, është zhdukja e simptomave, pra
vete shërimi. Shërimi do të përfaqësonte njëkohësisht verifikimin e
interpretimit të dhënë. Kjo është e qartë. Ateherë kur bëhet fjalë për
proceset psikike, vetëm fakti i besimit se është gjetur shpjegimi i
simptomave do të mund të kishte të njëjtin efekt sa edhe shpjegimi
i tyre i vërtetë. Ky fakt pra nuk do të mund të paraqiste një provë
Shërimi mund të ishte arritur gjithashtu nëpërmjet interpretimeve
të ndryshme - apo edhe nëpërmjet çdo mjeti tjetër për shembull
nëpërmjet një tronditjeje emocionale.

Gjate interpretimit shfaqen vazhdimisht disa simbole dhe skema lidhur jo vetëm me këtë apo atë pacient të caktuar por edhe me pacientë krejt të ndryshëm. Ky fakti krijoi pershtypjen se ishte e mundur të interpretoheshin simbole me përmbajtje të ndryshme pas të cilave fshiheshin natyë të pandërgjegjshme. Analiza e zbatuar përfitonte nga këto mundësi, por kjo nuk do të thoshte se në ato raste kishim të bënim me një verifikim shkencor, në kuptimin rigoroz të termiit.

Gjithçka që sapo paraqita fatkeqesisht është shumë e lehtë për t'u kuptuar. Përveç të tjerave, mundësia për të nxjerre në pah instinkte të zhytur thelle ka diçka tepër joshëse.

Si lehtësia ashtu edhe joshja paraqesin për një metode si kjo që po shpjegojme një rrezik shumë të madh. Në të vërtetë *ndikimi kulturor që ka ushtruar psikanaliza* mund të shihet qartë. Jo vetëm mbi pacientet e caktuar, por mbi një kulturë që tashmë e sheh teorinë e Frojdit si një nga realitetet shpirtërore me vendimtare.

Gjithashtu mund të shtrohet pyetja se çfarë *ndikimi* ka ushtruar kjo teori mbi shoqërinë në përgjithësi. Shumica e njerëzve kanë krijuar një opinion nëpërmjet fjalëve që kanë degjuar poshtë e lart, megjithatë vazhdon të shtrohet pyetja se në çfarë drejtimi ndikon për shembull, mbi idene e përgjithshme që bashkëkohësit tane kanë për edukimin? Një çështje e tillë meriton të merret tepër seriozisht ngaqë metoda psikanalitike shpesh është bërë njëfarë dogme. *Karl Jaspersi*, i cili përpara se të ishte filozof, ka qenë psikiater dhe që e njihte shumë mirë psikanalizen, si nga ana teorike ashtu edhe nga ajo praktike, u ka bërë psikanalistëve kritikën se ata përbejnë një sekt. Në sytë e tij ajo që e karakterizon një sekt, është se në të nuk mund të hysh pa kaluar me pare në një ritual stervitor. Ky ritual në rastin e psikanalizes, ishte për të analiza didaktike e detyrueshme. Sipas tij, një metode të cilën nuk mund ta analizojmë në mënyrë shkencore, por vetëm pas një përvetësimi paraprak që fillon duke ndryshuar edhe vetë kandidatin për psikanalist, nuk mund ta ketë vendin e saj midis disiplinave që mesohen në Universitet.

Një numër psikanalistesh praktikojnë metodën psikanalitike në mënyrë shumë autoritare, megjithatë, që prej kohës Frojdit dhe në veçanti gjatë viteve të fundit, janë shfaqur divergjenca shumë të mëdha midis psikanalistëve lidhur me pyetjen nëse mund të flitet

ne me vete te përqijthshme për një shkollë psikanalitike unike. Në fakt nuk është me vend që ndërgjegjia të heqë dorë nga natyra e saj kritike përpara psikanalizës.

Do të më duhet të ve në dukje *amplifikuesin* të psikanalizës që është vërtetë një përparim i kritikës marksiste. Kritikët marksiste kanë zakonin të shohin veprat e artit, sidomos veprat letrare, jo ashtu si janë në vetvete, por me shume si simptoma që zbulojnë realitetin shoqëror ku ato janë shfaqur. Po kështu në psikanalizë, nuk fillohet nga vepra e cila të mrekullohet me përzierjen e saj, por ajo shihet si një simptomë përmes së cilës kërkohej të kapet, nëpërmjet deshifrimit apo deskriptimit, mekanizmat psikologjikë që ajo fsheh dhe që duhen nxjerrë në pah. Që nga çasti që ato nxirren në pah mekanizmat e zbuluara janë me interesante sesa vetë vepra. Analiza e zëvendëson veprën.

Do të deshiroja të pohoja këtu një kritikë parimore që *Jaspersi* i ka drejtuar metodës psikanalitike. Ai nuk ka pasur kurrë qellim që ta menjanonte si metodë mjekësore dhe terapeutike, por e ka kritikuar atë kur ajo ka dashur të paraqitet si shkencë. Për të kuptuar *Jaspersin*, më së pari na duhet të shpjegojmë dy koncepte të rëndësishme.

Jaspersi bën një dallim midis *psikologjisë shpjeguese* dhe asaj *kuptuese*. Psikologjia shpjeguese i shpjegon fenomenet psikike nëpërmjet shkaqeve të tyre. Ajo, në fushën psikike, vepron ashtu sikurse shkencat e natyrës, të cilat vendosin *veri shkaksore*. Psikologjia kuptuese është krejtësisht e ndryshme: ajo i kupton fenomenet psikike *nëpërmjet kuptimit të tyre* domethënë nëpërmjet kuptimit që ato kanë për subjektin e marrë në shqyrtim. Një veprim quhet i kryer nga ana e psikologjisë së kuptuar atëherë kur arrihet të perceptohet të imutohet se brendshmi, qëllimi që ka pasur subjekti, që ka lejon të kuptohen njëri pas tjetrit gjendjet e vetëdijes së tij. Ky dallim duhet të jetë krejtësisht i qartë përpara së ve të tona: në rastin e parë (psikologjia shpjeguese), mbështetemi tek një shkak - dhe një shkak nuk ka "kuptim", ai s'ben tjetër veçse prodhon një pasojë: në rastin e dytë nisemi nga kuptimi që i jep fenomenit psikik subjekti i dhënë, përvetësohet ky synim dhe nga ky çast kuptohet se çfarë ndodh në psikikën e subjektit.

Sipas *Jaspersit*, metoda e *Frojdit* përben një përzierje dhe një

ngatërmim të dy perspektivave. Frojdi besonte - thote Jaspersi - se zbatonte një metode në përputhje me psikologjinë shpjeguese. Ai besonte se ishte duke kryer në fushën psikike një kërkim të ngjashëm me atë që mund të realizojnë shkencat e natyrës. Por në të vërtetë sipas Jaspersit përpyekja e Frojdit, pavaresisht nga ai, i përket psikologjisë së kuptuar. Një shembull. Frojdi interpreton të famshmen "mposhtje" si të ishte shkak i këtij apo atij fenomeni neurotik. Në ç'kuptim mposhtja është një shkak? Është krejt e qartë se kjo nuk është e mundur veçse në lidhje me një qëllim të pavetëdijshëm të subjektit që mbeshitet tek kjo mposhtje me qëllim që të fshehe diçka që ai s'pranon ta shohë apo ta pranojë. Kështu pra, në qoftë se kuptojmë shpjegimet e Frojdit dhe zhvillimet që ai i paraqet në kuptojmë gjithashtu fshehtësitë që lindin dhe mënyrën si bëhen të padukshme disa komplekse *ne vihem në rolin e subjektit*. I gjithë procesi regjistrohet në brendësi të një *qëllimi subjektiv* dhe të një koherence kaptimore dhe aspak në një zinxhir shkakesor si ndodh në shkencat e natyrës.

Kjo nuk e pengon Jaspersin të pranojë rëndësinë e teorisë frojdiste për faktin se ajo lejon të ndriçohen disa procese psikike falë analizës që bën mbi mekanizmat e mposhtjes. Ajo shpjegon, për shembull paralizen hysterike me ndihmën e teorisë mbi mposhtjen. Kështu mund të kuptohet se si shkaktohet ajo. Megjithatë, një gabim vendimtar vazhdon të mbetet në pohimin sipas të cilit i gjithë psikizmi do të mund të reduktohej në një model të tillë shpjegimi dhe ky gabim e lejon Frojdim të zhvillojë një teori teresore të jetës së shpirtit. Për Jaspersin, shpjegimet që mund të vlejnë për të gjithë janë të mundur vetëm sipas modelit të shkencave të natyrës. Ato mund të jenë përgjithësuese vetëm në atë masë që janë objektive dhe vetëm në këtë rast, ato mund të na çojnë në teori të cilat kanë vlerë shkencore. Kështu, janë shpjegimet që mund të lindin teoritë, por asnjëherë të kuptuarit. Përse ndodh kështu? Të kuptosh do të thote "të imitosh" procesin e qëllimshëm të një subjekti të dhënë. Këtu bëhet fjale për një qenie të caktuar që nuk lejon të kalojë në përgjithësimin e një teorie. Duke njëjulluar dallimin midis kuptimit dhe shpjegimit, ndërmjet "shkakut" dhe "kuptimit", Frojdi bëhet faktor se ka kryer një thjeshtezim reduktues në sajë të cilit ka mundur të zhvillojë një teori, e cila e ka redaktuar

gjitë psikizmin në një numër tepër të vogël modelesh të thjeshta. Duke bërë këtë, ai kërkon vazhdimisht t'i dhimë në vetë procesin që mbahet si proces shpjegues, atëherë kur në thelb nuk bëhet fjale veçse për një proces të fshehtë kuptimor gjë që e bën dhe vetë atë tepër të mërzitshëm.

Me duket se Jaspersi ka të drejtë. Vazhdimisht i kthehen kompleksit të Edipit, i cili bëhet shumë monoton, krahasuar me fenomenet e thella dhe komplekse që duhen marrë për sipër për t'u shpjeguar. Analisti duket shumë i mprehtë dhe pa shumë vështirësi nga e ka dhe burimin një prirje e fuqishme për të vulgarizuar. Mjafton të mendosh lehtësime me të cilën u paraqitet të gjithëve psikanaliza, aq sa secili mund të bëjë interpretimet e veta. Njëzë të cilët nuk kanë mundur të marrin asnjë formë mjekësor apo psikologjik "e ushtrojne" psikanalizen në art, në muzikë, në poezi, duke i katandisur realitetet me të ndërlikuara në shkallën e disa trukeve apo të disa skemave. Por Jaspersi asnjëherë nuk i ka adresuar Freudit kritikën të këtij lloji. Ai ka nënvizuar vetëm që psikanaliza rrezikohet të bëjë lehtësisht në një vulgarizim të këtij lloji. Ai pranon plotësisht se psikanaliza mund të jetë pjellore për aq sa ajo është një metodë krahas të tjerave, pa përjashtuar asnjërin. Vetëm nuk duhet lejuar të ngrihet metoda freudiste në një mjet të privilegjuar vetëm të psikologjisë shpjeguese, duke përjashtuar apo paralizuar njërin e lirë dhe të përgjegjshëm duke e reduktuar atë në një zinxhir shkakësor.

Atëherë kur konfuzioni metodologjik, për të cilin në folem nuk ka pasoja të tilla reduktuese, Jaspersi pranon se ajo mund të japë rezultate njohëse dhe terapeutike. Në të vërtetë, është venë re deri edhe tek shkencat e natyrës se metoda pak të qarta apo ekuivoke mund të nxjerrin rastësisht në dritë fakte dhe marrëdhënie të reja. I tillë ka qenë edhe rasti i Freudit. Por në teoritë e tij duhen njohur ekuivoket dhe abuzimet e mundshme. Rëndësi të madhe ka në metodën e tij intuita thelbësore: turbullimet psikike dhe shpesh edhe ato fizike mund të kenë në origjinë të tyre instinkte të mposhtura. Në këtë rast është i domosdoshëm trajtimi i tyre dhe "të trajtosh" do të thotë, për atë që zbaton metodën e Freudit, të zbulosh instinktet dhe rrethanat e mposhtjes së tyre.

Në këtë rast mund të shkaktohet diçka thellësisht ekzistenciale

Zbulim që anaisti i ben pacient t' i jep ketij te fundit mri idesane per te mktuar ne menyre te vetedijshme nje episod te se kamares se tij dhe ta lartoj ate. Me fjale te tjera teoria frojdiste nuk sherben aspak per mohlman e lense se pacientit ne emer te nje mekanizmi psikikesor por perkundrazi sherben per te hedhur drite ne sherbim te lense se tij. Jane pikensht pengesat per kete liri ato qe duhet te lihen menjanë

Ndoshta do te ishte mire qe nje psikanalisti kompetent te shkruante, ne kuptimin qe ne thame me pare nje liber te titulluar Per nje perdorim te mire te psikanalizes. As Marksi dhe as Frojdi nuk i kane zhvilluar teoritë e tyre nisur nga ndonje habi filozofike, por nga nevoja per te qilruar bashkekohesit e tyre. Marksi per t' i qilruar ata nga tjetersimi shoqeror, Frojdi, nga turbullimet e tyre psikike. Te dy se bashku - secili ne fushen e tyre te vecante - jane mbeshitetur ne metoda dhe ne mjete - modelet e te cilave i kane gjetur ne shkencat e natyres. Dhe sigunsht qe zhvillimi befasues i ketre shkencave gjate shekullit XX shpjegon ne menyre te konsiderueshme perse kerkues ne fushen e shkencave humane dhe shoqerore i kishin zili sukseset e tyre dhe kerkonin t' i imitonin, per aq sa do te ishte e mundur, metodat e tyre. Marksi dhe Frojdi kane enderruar per këtë që të dy

Sot mund të verohen perpjekje te shumta per te kombinuar ne nje fare menyre keta dy mendimtare qe janë aq shume te ndryshem. E gjitha kjo shpjegohet, siç me duket mua, per dy arsye

Arsyeja e pare qe te dy e shqyrtojne shoqerine apo individin jo ne thelbin e tyre të perhershem, por ne vecantine e situates se tyre historike. Tek Marksi, ajo qe pararend, eshte historia shoqerore, tek Frojdi eshte historia individuale. Nuk behet pra fjale per nje njen çfaredo apo per nje shoqen çfaredo, por per nje individ dhe per nje shoqen ne zhvillimin e saj historik. Qe te dy pra kane provuar qe te zbatojne metodat e shkencave te natyres per te dhena specifike dhe historike.

Arsyeja e dyte te dy mendimtaaret e shohin natyren shkencore te kerkimit te tyre ne faktin se ata *denoncijne* ata qe duket, ate qe shihet, ate qe shpaloset qartesisht si diçka e fshehte, si nje menyre per te mashtruar te tjeret dhe veten me qellim qe te *zbulohet* keshtu se çfare eshte *realiteti i fshehur*, që eshte i vetmi realitet konkret

dhe vepries. Kritika marksiste e gjen karakterin e vet shkencor në faktin e denoncimit të fese, të etikes, të artit, të kultures, për arsye të natyrës së tyre ideologjike si produkte dhe në të njëjtën kohë si maska të realitetit të vertetë, të realitetit që ka të bëjë me marrëdhëniet e përcaktuara nga mjetet e prodhimit dhe nga konflikti i interesave që rrjedhin që aty. Interpretimet freudiste procedojnë në mënyrë tjetër dhe, megjithatë, në mënyrë të ngjashme: feja, etika, arti, kultura shërbejnë për të fshehur dhe për të lartuar nxitjet seksuale të mposhtura nga censura, që megjithatë janë i vetmi realitet. Për të dy, ajo që është e fshehur është gjithmonë më reale sesa ajo që prodhohet në mënyrë të vullnetshme në qartësimin e ndergjegjes.

HENRI BERGSON (1859-1941)

Te nderrojmë drejtimin e do të marrim tani në shqyrtim mendimtar, që kanë reaguar fuqishëm kundër prirjeve të botes bashkëkohore për besytin e ndryshme shkenciste. Ata janë perplekur për të përfunduar pikërisht atë, që duke qenë thelbesore dhe duke pasur një peshe të madhe, nuk arrihet të kapet nga shkencat. Nga njëra anë do të bëhet fjale për Henri Bergsonin, në Francë dhe nga ana tjetër për *Nietzschën* në Gjermani dhe për *Kierkegaardin* në Danimarkë.

Filozofia e Henri Bergsonit, përben një reaksion të veçantë për çdo rrymë mendimi që mbështetet para se gjithash tek shkencat për të shpjeguar thelbin e njeriut dhe të shoqërisë dhe duke lejuar kështu zgjidhjen e problemeve të shtriuara nga vete kushtet në të cilat jeton njeriu. Arsyetimi i tij zhvillohet si një kundër rrymë, kundër një Sorbone dhe një mjedisi intelektual të sunduar gjeresisht nga pozitivizmi dhe besimi naiv tek shkencat i Ogvst Kontit. Sot në jetojmë në një botë krejt të ndryshme. Në do të mund të thoshim në njëfarë kuptimi që suksesi i Bergsonit në kohën e tij ia zvogëloi ndikimin pozitivizmit në brezat e mëvonshëm. Ai ia kushtoi të gjitha forcat hapjes së disa portave të cilat sot na duken të hapura por që në kohën e tij ishin të mbyllura në dytë. Bergsoni lindi në Paris dhe po atje vdiq gjatë okupacionit gjerman. Duke qenë se ishte çifut, atij i duhej medoemos të mbante radhën bashkë me të tjerët në rrugë për të plotësuar nuk di se çfare formalitetesh të detyrueshme. Pa dyshim ai mund të trajtohej si një përjashtim për hir të moshës së tij por ai s' e pranoi këtë. Kështu qëndroi palevizar në të ftohtë, u semur dhe vdiq.

Bashkë me Bergsonin në gjetëm temën e këtij libri. Arsyetimi i tij fillon me një habit. Me se pari ai habitet kur konstaton se në aspekt thelbesor i realitetit nuk e lejon veten të bëhet objekt i shkencës pozitive - e tillë është eilestia në kundërshtim me sasinë

kundërsht që në mund ta përfaqësojmë në një mënyrë të përcaktuar
siç është se vlerën që i korrë përdoruesi në të vërtetë është më e madhe
se ajo që ne aspektin sasiore përfaqësojmë. Kjo është e vërtetë, por
është e kuptueshme. Ajo që realizohet është vetëm një pjesë e tërës
që ne të se kugës është e shprehur që "hipotetizojmë" se kjo pjesë
kërkuesit aspak me ndjesinë tërë të se kugës. Ajo që është
në mendje Bergsonin është përvojë dhe qendër e bërë tërës
Këto nuk është aspak një botë sasiore, ku shkencëtarët mund
për sukses të është e marta bote dhe nëse bota nuk është e marta
Ai kishte se përse habitet

Cresona kundër sasiore të thella kundër se sipërfaqes. Ajo
që në masim është një drejtëz, një sipërfaqe shpesh. Heterogjeniteti
për theksime që ne përftojmë nga përvoja jonë e drejtperdrejtë nuk
mundim ta masim kurrë, të paktën nuk mund ta bëjmë këtë kurrë
në mënyrë të drejtperdrejtë duke e realizuar si një përvojë të
përcaktuar. E gjitha kjo na çon atyherë në kundërshtime në dritën
brendshme, brendësisë së përvojes dhe natyrës së jashtme të saj
për të cilën ne kemi krijuar përvojën. Ekziston bota e jashtme është
ajo për të cilën ne kemi përvojë për përvojë të jetuar e kështu bota e
jashtme është diçka e brendshme. Ndjesia e se kugës është e
brendshme, në kundërshtim me gëatësinë e vales të është diçka e
jashtme. Si i bëhet që unë të mund të kuptoj përvojën time të
të të brendshme, cilësore dhe që themë troç të mund ta kuptoj
me në mënyrë të drejtperdrejtë sesa objektet e shkencës. Për çfarë
njohje bëhet fjalë këtu?

Kështu Bergsoni habitet - habitet përpara asaj që ne i themi "te
njoheshi". Është e qartë se ka dy lloje njohjesh: një njohje të
drejtperdrejtë, të brendshme, sasiore dhe një njohje të
gjatëmetrike mekaniciste, sasiore - me një fjalë shkencë. Mund të
diket se këtu kemi të bëjmë me dualizmin e Dekartit midës res
extensa (sendi që mendon) dhe res extensa (sendi i shprehur) - besë
se kështu kuptohet për këtë. Dekarti e kundërvën mendimin si
diçka aktive ndaj shtrirjes si diçka pasive si fushë e veprimi të
të rriturimit shkakesor. Këtu kanë analogji të tërës në dritën
të njohjes, por konceptet nuk përputhen me njëra tjetrën. Për
Bergsonin në realitet bëhet fjalë për të vënë në kundërsht përvojën
përcaktuar dhe subjektive me atë që shkencëtarët studiojnë në universitet.

e vet të jashtëm

Libri i parë i Bergsonit, teza e tij e doktoratës për mendimin tim, është me e mira nga të gjitha veprat e tij. Titulli i saj *Te dhëna të drejtperdrejta të ndergjegjes*. Ajo u botua më 1889. Nga pikepamja formale, siç shihet, bëhet fjalë për një "ese", dhe jo për një kerkim shkencor me natyrë shteruese dhe dogmatike. Nder të tjera, kjo "ese" ka të bëjë me "te dhënat e drejtperdrejta të ndergjegjes", pra diçka që thuhet se kapet në mënyrë me të drejte të mundshme, në mënyrën më pak të deformuar që të jete e mundur nga aparati ynë i të kuptuarit dhe i të njohurit. Ne deshirojmë të zbulojmë ndergjegjen që kemi për botën e jashtme të marrë në mënyrë të drejtperdrejte, ashtu sikurse ajo na jepet. Një qëllim i tillë një synim i tillë është karakteristik për brezin e këtij filozofi, ashtu sikurse për një numër piktoresh dhe shkrimtarësh bashkëkohorë. Ata deshironin përpara së gjithash të shprehnin spontaneitetin e përvosjes së brendshme, të mbaheshin të lidhur fort me te dhënat e drejtperdrejta të ndergjegjes dhe të mos e lirin veten e tyre të ndikoheshin nga diturite që ata mund të kishin nga gjeometria fizika apo kimia. Kur unë, në vend që të kete shqetësimin për të jetuar, merret me shqyrtimin e vetvetes, ai shnderrohet në diçka tjetër, ai projektohet jashtë vetes së tij. Ç'do të thote kjo? Atëherë kur ne vëmë në praktike atë që ne e quajmë zakonisht vëzhgim të vetvetes apo introspeksion, pra këto metode të psikologjisë që konsistojnë për subjektin, në vëzhgimin e vetvetes, ne besojmë se jemi duke kapur të dhëna të drejtperdrejta. Por kjo nuk është e vertetë, thotë Bergsoni. Unë që vëzhgoj vetveten projektohet menjëherë në një lloj hapësire të veçantë dhe atje kristalizojnë përvosjet e veta të përjetuara sikur ato të ishin sende të ndodhura në një hapësirë psikologjike. Për shembull, në i japim emra asaj që përjeton shpirti ynë. Këto përjetime janë xhelozia, ato simpatia, gezimi apo nostalgjia etj. Mbresat dhe përjetimet janë të shënuara me anë të fjaleve ashtu sikurse objektet dhe janë lokalizuar në një lloj hapësire të përcaktuar. Kjo hapësirë, thotë Bergsoni, është në realitet ajo që ne e marrim për kohën tonë. Ne besojmë se ne vëzhgojmë veten tonë të ndodhur në kohë ku ndodhet përvosja jonë e përjetuar. Por në realitet, këto kohë të përjetuar, ne e kemi transformuar në një hapësirë dhe ne e shqyrtojmë veten tonë në këtë

Bergsoni gjen mbështetje tek figura e meposhtare ne degjoni, një orë që bie, të themi se ajo b e gjashtë here. Ju degjoni gjashtë goditje që v r në mera pas tjetres. Atëherë ju i paraqisni keto gjashtë goditje të orës të ardhura njëra pas tjetres në një kohë homogjene që asgjë nuk e dallon nga hapësira dhe ju i numeroni, duke konstatuar se ato janë gjashtë. Por unë i brendshëm nuk e përjeton aspak kështu ardhjen njëra pas tjetres të të gjashtë goditjeve. Për unë brendshëm të gjashtë goditjet e ziles përbejnë një lloj melodie. Çka do të thotë që e dyta ndryshon në mënyrë cilësore nga e para, thjesht për faktin që duke qenë e dyta ajo ndjek të parën dhe ndergjegjija në mënyrë cilësore e përjeton cilësisht si të dytën, jo sepse ajo vendoset pas të parës, por sepse është e dyta në kohën e përjetuar realisht, dhe e treta nuk është e njëjta me të dytën, as e katërta me të tretën dhe kështu në vazhdim derisa të gjashtë goditjet të shuhën, asnjëra nuk është identike me tjetrën dhe kështu të gjashtë se bashku përbejnë tërësinë e melodisë psikologjike të gjashtë tingellimeve të ziles. Ose më mirë mund të thuhet gjashtë këtu është një cilësi e melodisë dhe jo një shumë unitetesh të njëjta të mbledhura me njëra tjetrën në kohë-hapësirën.

Marrim edhe një figurë tjetër të Bergsonit. Në kemi prirjen, lidhur me lëvizjen, të ngatërrojme hapësirën e përshkruar përgjatë lëvizjes me vetë aktin e lëvizjes. Por Bergsoni na thotë se këtu bëhet fjale për dy gjëra krejtësisht të ndryshme. Hapësira e përshkruar është diçka që ka natyrë të jashtme. Një pozicion i dhënë parafrkohet me një pozicion tjetër. Marrim shigjetën e Zenonit. Hapësira e përshkruar është trajektorja e shigjetës. Atë mund ta matesh duke e marrë si diçka që ndodhet jashtë nesh. Por akti i lëvizjes, është ai që kryen shigjeta ndërkohë që ajo përshkruan hapësirën. Bergsoni atëherë përdor aporinë e Zenonit mbi lëvizjen. Dhe ai e hedh poshtë duke u mbështetur tek vrapimi i Akilit dhe i breshkës dhe duke treguar pikerisht që argumenti i Zenonit qëndron të ngatërrimi me njëri-tjetrin të aktit dhe të hapësirës së përshkruar. Po kështu mund të merrej në shqyrtim veprimi i ngritjes së krahut dhe të hapësirës së përshkruar në këtë rast në eksterioritetin e hapësirës ju do të gjendeshi përpara një numri të pafundmë pozicionesh, por për vështrimin e brendshëm akti i ngritjes së krahut është një e i pandarë.

Kështu Bergsoni arrin të dallojë dy llojet e shumësive n-

shumesi sasiore qe mund te numerohet dhe te vlerësohet me anen e një numri - dhe një shumesi sasiore. Shumesia sasiore perbehet prej elementesh të dallueshëm, ajo përfshin unin sipërfaqësor dhe shprehet në një gjuhë abstrakte qe zbatohet tek objektet. Në të kundërt, shumesia eilesore permbledh te perjetuarit ose te vepruarit unin e thelle qe nuk mund te vëzhgohet, por qe jeton. Për Bergsonin ai është uni i vertete dhe kurte uni qe e paraqesin te shnderruar ne diçka te eksterionizuar. Në kete une ndodhet ajo që Bergsoni e quan liri.

Tani do te mund te kuptohet se si e koncepton Bergsoni problemin e lirise dhe ate te percaktueshmerise. Parimi i percaktueshmerise ne shkence formulohet keshtu: gjithçka ka një shkak dhe ne te njejtat kushte shkaqet e njëllote prodhojne te njejtat pasoja. Prej kendej, per Bergsonin, percaktueshmeria është e vlefshme per kohen homogjene, kohen-hapesire domethene per eksterionitetin. Në të kundërt parimi i përcaktueshmerise nuk mund te kete me asnjë kuptim nëse bëhet fjale per unin e thelle - per te cilin nuk duhet te kete dy çaste te njëllota. Nuk mund te kete dy çaste te njejta tek uni i thelle mbasi zgjatja e kulluar kohore nuk mund të kete persentje te se një tes. Në e kemi pare tingsellima e dyte e ziles nuk mund të perjetohet nga uni i thelle si një persentje e se pares. Keshtu pra, uni i thelle i shpeton percaktueshmerise. Për unin e thellë, parimi i ruajtjes se energjise i vlefshem per te gjitha ligjet e hapesires, nuk do të kishte kuptim meqenese ky uni si një zgjatje kohore e kulluar, është një proces krijues qe nuk ben veçse pasuron çdo çast të ri që i jepet për te jetuar.

Por ai qe Bergsoni e quan një akt te lire nuk është një veprim i çfaredoshem i kryer sikur të jete pasoje e ndonje nxitjeje te thjeshte apo te ndonje gjendjeje shpirtërore. Akti është i lire atehere kur ai është i prodhuar teresisht nga uni i thelle. Ai është i prodhuar nga shumesia eilesore e zgjatjes se kulluar kohore e cila ne vetvete permban gjithë te kaluarën e unit ne teresine e saj. Keshtu pra nese ne jetojme në zgjatjen kohore te kulluar dhe jo ne hapesire-kohen ne te cilen ne jemi të afte te kryejmë një veprim te lire - kjo do te thote, në te vertete, se ne jemi te afte te marrim një vendim ne brendesine e thelle të gjithë qenies sone.

Tema e lirisë ndodhet ne qender të esesë së Bergsonit mbi "Te

dikur natë dhe të përdrejta të ndermjetës. Në të arsyetimit bërë si një akt të lirisë të unit të thellë në kohëzgjatjen e kulluar.

Bergsoni është filozofi i intuitës. Vetë filozofia e tij është një filozofi intuitive. Intuita nis të imponohet atij nëpërmjet një habie të gjitha shkencat janë me të vërtetë të admirueshme, por atyre u shpëton diçka thelbësore. Çfare është kjo diçka "thelbësore" për të ar dhe përse u shpëton atyre. Në këtë mënyrë ai mbërrin tek intuita mbi dallimin midis hapësirë-kohës përmasë në të cilën zhvillohen shkencat dhe të "kohëzgjatjes së kulluar" përmasë e lirë njëzore. Por përpara se të trajtohet teoria e intuitës, të cilën Bergsoni e zhvillon mbi të gjitha në veprën e tij më të njohur *Evolucioni Krijues* une do të deshiroja të komentoja shkurtimisht një vepër të mëparshme, të titulluar *Materia dhe Kujtesa*.

Tek *Materia dhe Kujtesa* shihet të shfaqet një subjekt i ri i habisë. Nëse duhet që të vihen në kundërshtitë rrenjesore kohë-hapësira e eksterioritetit dhe kohëzgjatja e kulluar e unit të thellë "si mund ta konceptojmë raportin midis trupit dhe shpirtit?" Bergsoni rrezulton këtu problemin e dualizmit të shtruar nga Dekarti. Le të kujtohem edhe njëherë, tek Dekarti problemi mbeti pa zgjidhje sepse takimi i proceseve fizike dhe i proceseve psikike tek ruaza kryesore e shtyllës vertebrale nuk është unik.

Titulli i Bergsonit *Materia dhe Kujtesa*, e nënvizon tashmë dualizmin e tij: materia i përket botes së hapësirës, të trupit dhe kujtesa i përket asaj të kohëzgjatjes së kulluar të unit të thellë pra të shpirtit ku Bergsoni vendos lirinë. Sa më shumë që i kundërvihet e jashtëmja së brendshmes, aq më shumë bëhet e vështirë shpjegimi i marrëdhënieve të trupit dhe të shpirtit.

Bergsoni nisët nga një konceptim instrumental i trupit. Trupi është instrument i veprimit. Duke qenë instrument i veprimit ai lejon të perceptohen sendet në atë mënyrë, që të mund të vepron mbi to dhe t'i përdorë ato në procesin e veprimit. Por duke qenë instrument i veprimit trupi është në të njëjtën kohë një instrument thjeshtëzues dhe kufizues. Nëpërmjet tij në përfillojmë një perceptim të thjeshtëzuar dhe të kufizuar të sendeve por në perceptim të përshtatshëm për veprimin në jetën praktike.

Për të ilustruar marrëdhëniet ndermjet shpirtit dhe trupit

Bergson përdor me skemë 1. te marrim një kon. maja e te cilit gjenden n.b. n.e. superfaje plan. Konit perfaqëson teresinë e asaj që është e penetraar në kohezgjatjen e kulluar, në teresinë e unit të thellë. Pkierisht në pjesën që ndodhet lart, koni, i cili mbahet i mbahet në masën e tij, është me ngjere dhe me i pasur. Atje ndodhet e matur gjithëkëska që unit ka përjetuar gjatë kohezgjatjes së tij, gjithëkëska që ai ka grumbulluar dhe shkruar bashkë gjithëkëska që perben tashmë pasarinë dhe thelbin e tij. Në të kundërt maja e konit takon superfajën e planit që, në këto figure perfaqëson hapësirën domethënë të tanishmen e jashtme, vendin e veprimit n.b. realitetin e jashtëm. Kur ne veme në përdorim trupin tonë për të ndryshuar sendet që janë vendosur njëri pranë tjetrit në hapësirë, aksioni ynë nuk është kthyer drejt botes së brendshme por drejt asaj që mbash hapësirën në vendin ku ne ndodhemi me anë të trupit tonë.

Duket qartë se ajo që mbush pjesën e sipërme të konit mund të veproje drejtperdrejt pak a shumë mbi atë ku është vendosur maja e tij, atje ku ajo takon realitetin hapësiror. Ajo që gjendet në pjesën e sipërme të konit, e cila mbetet krejtësisht e painteresuar mbi efikasitetin e drejtperdrejte të veprimit të saj dhe që nuk ka të bëjë fare me veprimin aktual, Bergsoni e quan kujtim të kulluar. Kujtimi i kulluar ndodhet në thellesitë e kujtesës që perben unitin e thellë dhe është ajo që është me pak e varur nga trupi. Përkundrazi, trupi gjendet në masën e konit, atje ku ne ndodhemi në hapësirën e botes së jashtme dhe ku për ne është e pamundur që të veprojmë. Tek trupi ndodhet një organ shumë special, që quhet tru dhe që ka për detyrë të thërrasë, nga thellesitë e unit, atje ku ato ndodhen, kujtimet e kulluara, ato që janë të nevojshme për veprimin, për t'i aktualizuar në ndergjegje. Truri gjendet në trup, pra tek maja e konit, i zhvilluar në realitetin hapësiror dhe në kontakt me botën e jashtme. Thënë ndryshe koni si tërësi e kujtesës aktuale dhe virtuale bëhet përherë e më i ngushtë sa më shumë të zbritet poshtë drejt majës së tij të mprehtë në të cilën ndodhet truri. Sipas Bergsonit truri nuk është aspak pra organi që përmban të gjithë kujtesën, me të gjithë masën e kujtimeve, përkundrazi është organi i harresës apo i zgjedhjes së kujtimeve të tanishme, organ që zgjedh, në kujtesën e pasur të unit të thellë, atë që aktualisht mund të jetë e nevojshme në kuadrin e një veprimi efikas. Një organ i tillë përzgjedhës është për ne i

demasdoshem, po te ishim te mbuluar nga teresia e kujtimeve tona ne do te ishim te paafte per te vepruar. Truri eshte pra ne sherbim te veprimit. A na lejon ne te veprojme duke na siguruar harresen dhe kujtimin, pergjithjen dhe thirrjen e tyre.

Por nese konceptohet keshitu marrëdhëniet ndermjet kujteses dhe trurit, problemi i raportit ndermjet shpirtit dhe trupit, siç eshte ai pavdekshmerise te shpirtit, shtrihet krejtesisht ndryshe nga sa kjo behet zakonisht. Nuk eshte aspak e vertete - sikurse perpiqen ta perfytyrojne ne vizionin materialist te botes qe truri "permiban" kohezgjatjen e kulluar te subjektit. Shpirti nuk varet aspak nga truri. Permbajtja e kohezgjatjes se kulluar teresia e te gjitha kujtimeve, shpirti ne pergjithesi eshte tashme i pavarur nga truri, pra nga trupi. Behet pra e mundshme te pohohet pavdekshmeria e tij. Nuk ka me asnje arsye te besosh qe shpirti humbet bashke me trupin. Pavdekshmeria behet tani me e pranueshme, si me thene, me natyrore. Nepermjet vdekjes se trupit, shpirti nuk peson gje tjeter vecese humbet mundesine per te vepruar ne menyre efikase ne hapesine.

Nese perafrojme tani te dy veprat per te cilat sapo folem, do shohim qe pika e nisjes e Bergsonit ka qene paraqitja krejt e vecante e linse, e veprimit te lire. Per te, nuk behet aspak fjale, siç ishte rasti tek Dekarti per nje dekret te vullnetit. Umi i thelle, liria e tij dhe vete veprimi i lire, rrjedhin, si me thene nga nje lloj "rritje vegetative-shpirtore", nese do te na ishte e mundur qe t'i perafrojmë te dyja termat. Ajo qe eshte thelbesore, eshte vazhdimesia e nje procesit te ndryshimit, pa nderprerje, pa çarje te ndermjetme. Teoria bergsoniane e kohezgjatjes se kulluar, e unit te thelle, kërkon nje zhvillim te vazhdueshem te ndërgjegjes se vetvetes, asaj me te thelles, atje ku veprimi i lire gjallon nga vetvetja. Ne te, në thellesi, ka diçka qe e ben te ngjashem mendimin e Bergsonit me rrjedhen voluntariste te mendimit lindor. Evolucioni Krijues eshte titulli i vepres me të famshme të Bergsonit, te botuar me 1907. Nese në rastin e Bergsonit, ne i trajtojmë veprat e tij nje e nga nje, me se pari kjo ndodh sepse ai ka shkruar nje numer te vogel librash dhe sepse secili prej tyre trajton nje fushe te vecante. Dhe megjithate ka nje unitet te thelle ndermjet veprave te tij, nga fakti se interpretimi behet gjithmone duke u nisur nga nje çift

te dash te kundert sy tane hapësire koha dhe k shezgjatja e kulluar apo natyra dhe kujtesa

Ç tate mund te themi lidhur me Evolucionin Knjues. Kjo veçer meket me problemet e jetes. Bergsoni habitet perpara se gjalet perpara lamise fantastike dhe te admirueshme te llojeve te gjalla dhe perpara aftesise se tyre per t'u pershitatur ne perputhje me nevojat e tyre jetesore. Kjo habi eshte nder te tjera e shprehar ne menyre te vazhdueshme pergjate historise se mendimit njerzor dhe megjithte perparimet vendimtare te mikrobiologji se te kohes moderne, habia vazhdon te mbetet. Vete Zhak Mono qe eshte perpekur, ne kohen tone, te shpjegoje shfaqjen dhe pershtatjen e qeljeve vetem nepermjet mekanizmave te rastese dhe te domosdoshmerise, nuk ka mundur kurre ta mposhte habine e vet.

Por Bergsoni habitet edhe me shume per paaftesine tone per te kapuar ate qe perben thalbin e kesaj jete pafundesisht krijuese. Nderkaq ne jemi qenie te gjalla dhe biologjia nuk pushon se zhvilluar, megjithate ne nuk kuptojme asgje nga jeta si nje evolucion knjues. Me thene te verteten ne arrijme disa rezultate ne arrijme te kapim mekanizmat biologjike dhe keshta me radhe. Por pjesa tjeter mbetet nje mister. Perse?

Ne çka shkruan Bergsoni per problemin e jetes, ne rigjejmë kunderveprimin e tij nda pozitivizmit qe sundonte ne ate kohe. Shkenca pozitive nisej nga parimi sipas te cilit çdo shpjegim shkencor do te ishte i vlefshem vetem me kusht qe te kishte nje natyre mekaniciste. Kjo gje nenkupton se te gjitha fenomenet zhvillohen ne nivein ku sundon shkakesia dhe e vetmja menyre per te shpjeguar ne menyre te vlefshme ardhjen e tyre njera pas tjetres eshte ajo qe mbeshetet ne mekanizmat ne baze te te cileve lidhen ne nje zinxhir te vetem shkaqet dhe pasojat.

Me lart ne kemi pasur tashme rastin t'i kunderveme me njeri tjetrin shpjegimet nepermjet shkaqeve dhe shpjegimet me ane te qellimeve. Ne marredhen en shkakesore, ajo qe ndodh "me pare" perrekon ate qe ndodh "me pas". Rrjedhoja logjike e kesaj menyre mekaniciste-shkakesore te te menduarit e zbatuar ne prejardhjen e llojeve te gjalla, eshte se kerkuesi ndodhet ne nje situatë paradoksale atij i duhet perhere te zbatoje me te pakten tek me e shumta. Ne menyre te natyrshme kerkuesi niset nga organizmat me

te thjeshtet, nga ato ku jeta eshte edhe me afer se kudo ne materine
morte dhe a perpiqet te shpjegoje nisor nga kjo per shfaqjen e
llojeve me te larta dhe perhere e me shume komplekse. Shkencat
pozitiviste e denon veten e saj duke u vene perpara zgjidhjes se
kesaj veshtiresie themelore

Shpjegimi i kunders nepermjet qellimeve apo finalist mund
te konceptohet ne dy menyra te ndryshme. Njeri mbeshitet mbi
bindjen se gjithcka ndodh sipas nje plani te paracaktuar. Ekzisten
ne qeme e gjithetruqshme apo nje Providence qe njej piken
perfundimtare te procesit te ndryshimit dhe qe e nenshtron gjihe
evolucionin ndaj nje skice qe perfshin gjithcka. I gjihe evolucioni
ashtu sikurse zhvillohet ne te vertete, shpjegohet nepermjet qellimit
per te duhet aritur. Eshte qellimi qe zoteron gjithandej eshte ai qe
perreakton gjithcka tjeter qe e paraprin. Kjo eshte skema e causa
finalis, te shkakut final, per te cilin ne tashme kemi folur

Bergsoni gjithashtu hedh poshte edhe shkakesine mekaniciste
te shkences pozitiviste sikurse edhe finalitetin thuajse teologjik
Perse? Sepse, siq pohon ai, te dy tipat e shpjegimit, nisen secili nga
nje skeme e perfunduar. Mekanizmi shkakesor parakupton se nuk
ekzistojne vecse procese mekanike dhe qe nuk ka krijues askund.
Dhe finalizmi, nga ana e tij, nuk pranon vecse nje plan te fiksuar
qysh me pare, ne ate menyre qe gjithcka eshte e percaktuar dhe, pra,
e dhene qe me pare, aq shume saqe ne thelb ai nuk eshte vecse nje
mekanizem i transformuar, duke perjashtuar qdo proces krijues

Por Bergsoni e hedh poshte teresisht paraqitjet e fiksuara qysh
me pare. Ai eshte mbrojtesi i gjithckaje qe eshte ne kulmin e
evolucionit te vet. Ne tashme e kemi pare, lidhur me kohen dhe me
firme, se si uni i thelle ne syte e tij eshte i gatshem te krijohet nga
vetvetja gjate kohezgjatjes se tij te kulluar

Po keshtu tek Materia dhe Kujtesa, veprimi shihet si te jete
rishpikur nga subjekti qe nuk pushon, sipas rrethanave, te
aktualizojte duke u nisur nga masa e kujteses, kujtimet e nevojshme.
Nje gje e tille ndodh edhe tek Evolucioni Krijues. Bergsoni nuk
pranon asnje plan te vendosur qysh me pare, asnje qellim te
konsoliduar qe me pare, asnje mekanizem automatik. Ai deshiron
ta kuptoje jeten si nje krijim i vazhdueshem, pa fund. Ketu eshte
fjala per ta konceptuar ne nje menyre tjeter finalitetin, qe nuk

konceptin me anë të kësaj metode rezultati i formuluar i dorës mund të gjatë edhe më tej, por kështu që të çon atje për të punuar në të njëjtën mënyrë si krijues. Bergsoni e quan këtë "lloj jetës" i tillë, që në konceptin me i famshëm i filozofisë së tij. Thotë: "E megjithatë, qëllimi në vetë forcë të atë për një tiftillim përherë të ri. Nëse do të qeja e gjallë është e atë për një nivel krijues që e përfaqëson si më të lartë maten në kuadrin e një qëllimi për të arritur atë për përparësi në paraekzistues të një rezultati që bëhet të arrijë".

Bergsoni sjell një shembull "syri". Syri mund ta ndalojë përset e të përberet për të provuar se si funksionon dhe do të jetë mënyrë që e lejon qenien e gjallë të shohë. Një kërkim i tillë shkencor që në një interpretim mekanist të jetës. Mëndet e ndalojë të pranohet se një Zot vigjëlues ka dashur që llojet e gjalla të përfitojnë aftësi e mrekullueshme të të parit dhe që për këtë qëllim i ka pajisur ato me mekanizma që lejojnë të shohin.

Por Bergsoni nuk pranon as njërin as edhe tjetrin konceptin. Nëse nuk pranohet që në realizimin e procesit të të parit të fatet natën i finalitetit, suksesi i organit "sy" mbetet diçka misterioze për çdo konceptim mekanist. Syri nuk është një sy veçse në lidhje me "të parit". Por ky sy nuk është konceptuar planifikuar përberet qysh me parë dhe nga jashtë, me të gjithë kompleksitetin e tij për të shërbyer të parit, ashtu sikurse ne do ta realizonim nepermjet teknikes. Duke synuar "të parit", syri është një veprim i thjeshtë dhe krijues i "hovit vital". Organi që bën të mundur të parit është një veprim i kristalizuar.

Le t'i referohemi edhe një herë levizjes së dorës sonë që është krejt e thjeshtë, kur ne deshirojmë të kapim një objekt. Nëse ne do të provonim ta zberthenim këtë gjest të thjeshtë në pozicionet e tij të njepasnjeshme dhe të dallonim proceset e ndryshme të muskuve dhe të nervave që prodhohen në trupin tonë, atëherë bëhet jashtëzakonisht i komplikuar. Në të dy rastet, si atëherë kur bëhet fjale për syrin ashtu edhe për rastin e gjestit të dorës, ky është një veprim i thjeshtë i hovit jetësor apo i subjektit njerezor që shfaqet si rezultat mekanist i një procesi të komplikuar.

Dijetarët e sotëm të zhytur në përparimet e biologjisë molekulare pa dyshim që i mbajnë arsyetimet e Bergsonit si të kapërcëvera. Megjithatë, mund që ta vlen mundimi, për të u përpiqur

ta mitopis, mendimin e tij domethënë ta riperjetojmë atë nga pikepamja subjektive. Megjithatë sof konceptimet e tij kanë përjetuar një eklips: patjetër do të vije dita kur ato do të kenë për të luajtur seriozisht një rol nxites dhe opinionimi i tij themelor për jetën do të ndihmojë për të pasuruar imagjinatën intelektuale të kerkuesve. Në veprën e tij të famshme "Rastesia dhe Domosdoshmëria", Zhak Monod përdor konceptin e "teleonomisë". Kjo vjen nga fjala greke telos, që do të thotë "qëllim", çka e bën atë objektin e një synimi - dhe fjala greke nomos domethënë ligji. Termi "teleonomi" pra bashkon në mënyrë të vetme konceptin shkencor të ligjit me konceptin "vitalist" të qëllimit të synimit. Me ndihmën e një koncepti të tillë hibrid që nga një pikëpamje logjike, përmban në lloj kontradikte behet e mundur në pamje të parë t'u shpëtohet disa antinomive. Une jam e bindur se, pavarësisht nga shumë pohime të kundërta biologjia aktuale nuk ka mundur të eliminojë teresisht finalitetin, kaq shpesh të lenë menjane. Përballe koncepteve tek të cilët ajo ka zakonin të mbështetet - alfabet, mesazh, kod, deshifrim, etj. - nuk është bërë e mundur që edhe një herë të shtrohet pyetja "çfarë është një mesazh pa një autor dhe pa një qëllim?" apo një alfabet i zbrazet nga çdo kuptim dhe i afte për të qenë efikas vetëm në një drejtim."

I gjithë ky fjalor mbetet i shënuar dhe i ndikuar nga ideja e domethënies, e kuptimesise, e qëllimit. Pikerisht fjale të kësaj natyre e lejojnë biologjine të pretendojë për të vene në jete përpjekje shkencore teresisht të çliruara nga çdo gurmë finaliteti. Mbetet për të shpresuar se do të dalë një filozof - që do të ishte njëkohësisht një biolog i madh - i afte të ndriçojë me anë të një arsëtimi me të vërtete kritik, kuptimin e vërtete dhe përmbajtjen e zbulimeve të mrekullueshme që behen tani në fushën e fenomeneve jetësore.

Habine e Bergsonit e ka nxitur edhe diçka tjetër. Jeta, në sytë e tij, para se gjithash është krijimtari. Kështu njeriu i ka bërë me pak pershtypje shumëllojshmëria e pabesueshme dhe e larmishme që sundon në mbreterinë e së gjallesë, sesa ajo që persentet atje në mënyrë të njellojtë, gjë që, në njëfarë kuptimi, perfqeson në sytë e tij një humbje të vlerave. Ajo që persentet se brendeshmi humbet një hov krijues. Ajo që mbetet e njëjte me veten e vet vuan nga një lloj dobësie. Që ketej shtrohet pyetja "si ndodh që përgjithësisht ekzistojnë lloje?" Ndaj këtyre problemeve, pikerisht biologjia

molekulare ka dhënë përgjigje të nirekta lueshme shkencore, të cilat Bergson nuk i pati mësuar. Por arsyetimet e tij rrugojnë megamale me përmbajtje filozofike. Në sytë e tij nuk është lindja e llojve të reja që duhet të na habisë, sepse hovi jetësor është në vetvete krijim dhe shpikje. Ajo që kërkon që të shpjegohet është diçka krejt tjetër: persentja e se njëjtes. Përgjigjja e Bergsonit: nëse individët perserisin veten në mënyrë të njellojte, kjo ndodh sepse materia është inerte. Hovi jetësor, që në njëfarë mënyrë duhet ta aktualizojë fuqinë e tij krijuese duke e tejshkuar materien, shpëtohet gjatë kësaj përpjekjeje. Njellojshmëria perseritese në brendësi të çdo lloji rrjedh pra, sipas Bergsonit, nga natyra inerte e materies. Pa të nuk do të kishte pasur kurre gjë tjetër veçse një krijim të ri e të parreshtar.

Lidhur me këtë çështje, le të enderrojme për një çast për Thoma Aquinasin. Besoj se na kujtohet që sipas tij, duke filluar nga çasti kur llojet shpërohen në nivelin e trupave, ato nenkuptojnë perseritjen e individëve. Qenia njerezore, sipas tij, ndodhet në hierarkinë e llojeve, në kufijtë e materiale dhe të shpirtërores. Por përderisa ajo përben një lloj të veçantë, ajo i përket ende fushës së trupave. Hierarkia e engjejve, në të kundërt, në cilindo nivel të saj nuk përben veçse një engjell unik, pa asnjë persentshmëri, çka ben që çdo engjell të jetë absolutisht imaterial.

Në një kontekst krejtësisht të ndryshëm, ne gjejmë tek Bergsoni diçka të ngjashme. Për të dy mendimtarët materia është ajo që gjendet në origjinin e perseritshmënsë, në të kundërt hovi jetësor nenkupton unikalen, krijesën që është unike vazhdimisht.

Tek Bergsoni gjejmë edhe një lloj tjetër dualiteti të rëndësishëm që ka vlerë për ta zbuluar dhe për ta kuptuar. Hovi jetësor që në origjinë është i përbashkët për të gjitha krijesat, është zhvilluar sipas dy drejtimeve të kundërta: sipas evolucionit të instinktit dhe sipas atij të inteligjences.

Linja e evolucionit të instinktit e arrin pikën e vet kulmore tek insektet, ajo e inteligjences tek njerezit. Instinkti është një mënyrë ekzistence e hovit jetësor në sajë të të cilit qenia e gjallë pershtatet në një mënyrë të sigurt, por të erret, me mjedisin e vet rrethues. Instinkti nuk gabon. Por ai nuk arrin të konceptojë aq shumë diçka çfarëdo qoftë ajo, që me parë. Ai nuk e shfaq që më parë çfarë do ta kishte kercënuar, as rezultatën që ai dëshiron të arrijë. Ai nuk ben

gjë tjetër veçse pershtatet me të dhënen e drejtpërdrejtë, as ndjek të njëjtin proces pershtatjeje, të domosdoshëm për të kenazot në nevojë që ai është i shtrenguar ta përmbashe. Kjo lloj pershtatje nuk realizohet me ndihmesën e mjeteve të jashtme, por me anën e organeve. Hovi jetesor i ka pajisur insektet me organe, të cilat i lejojnë ato të pershtaten me me siguri të verber, me kushtet e botes rrethuese. Instinkti jetesor, kjo formë e hovit jetesor, di të prodhojë pa pasur nevojën e ndergjegjes organet e domosdoshme për të plotësuar nevojat jetësore.

Shumëllojshmëria e mrekullueshme e insekteve e ilustron në mënyrë të habitshme, këtë aftësi jashtëzakonisht të komplikuar që ka instinkti për t'u pershtatur me rrethanat.

Nga ana tjetër, linja e pershtatjes së inteligjences çon në lindjen e njerezimit. "Çfarë është kjo inteligjence?" Tek Bergsoni, kjo fjale ka një kuptim shumë të saktësuar. Ndërsa instinkti krijon, me një siguri të verber, organe në brendësi të trupit, inteligjencia veshtron dhe kërkon përreth. Ajo nuk është e verber, por nuk është as e sigurt shpesh ajo gabohet. Ajo që krijon ajo nuk janë organet në brendësi të trupit, por vegla që duhet t'i shërbejnë së jashtmi.

Si shpikëse veglash, inteligjencia është në shërbim të njerezve në mënyrë që ata të mundin të kenazot nevojat e tyre, ajo pra është teresisht praktike. Ajo përputhet me perkufizimin e njeriut si homo faber, si fabrikues veglash. Nderkohe që instinkti nuk e njeh distancën, inteligjencia punon në distancë. Ajo di të konceptojë, të perfytyrojë, të planifikojë. Veglen e saj ajo e krijon nëpërmjet pjesesh dhe copash, me qëllim që ajo të shërbejë për atë qëllim që është krijuar, të realizojë atë që ka qenë konceptuar qysh me parë. Këtu herë behet fjale për një shkak final të ndergjegjshëm, që përcakton fabrikimin e vegles.

Kjo është arsyeja përse inteligjencia ndihet mirë vetëm atëherë kur ajo është në kontakt me materien inerte. Ndërsa instinkti nuk vepron veçse në fushën e së gëlles me që ai shpik organe, inteligjencia si fabrikues veglash, operon me materien inerte, veglat e saj janë bërë me copeza të materies inerte. Ajo funksionon në permashen hapësirë -kohë, të kohës të shprehur në hapësirë, proces që tanimë në e njohim. Kjo e dhënë thelbësore përcakton në mënyrë vendimtare marrëdhëniet e njerezve me botën e jashtme.

Inteligjenca na shpirtin t'i copezojme te gjitha te dhenat e realitetit duke formuar prej tyre sendet, ne preseza pasive te cilat pastaj ne mund t'i rikthojme. Ne nje menyre ose ne nje tjeter nevojat jetesore na çojne drejt nje rruge na krye na bejne - ne qenieve te arsyeshme - te verber dhe te pandjeshem perballe pasurise dhe konfuzionit te paperkufizueshem te reales na detyrojne ta copezojme ate ne elemente merte te cileve u japim emra te gatshem qe dime t'i perdorim me zotesi. Nese ne do t'i referoheshim librit Materia dhe Kutesa dhe te kujtoheshim per konin maja e te cilit prek sipërfaqen ne do te kuptonim se inteligjenca ndodhet fare ater kesaj maje, atje ku truri ushtron funksionet e tij te perzgjedhjes dhe te thirrjes se kujtimeve. Ështe ajo qe perzgjedh keto kujtime per te bere me to sende pa jete, te eksteriorizuar ne hapesire te vlefshme per t'i perdorur per nevojat tona.

E gjithë kjo ka te beje me jeten praktike dhe me shqetesimin per te mbijetuar. Ne te kundert, tek Bergsoni gjendet prirja e anasjellte, ajo qe na ben te kemi dëshirë te ngjitemi drejt bazes se gjere te konit, te rigjejmë unitetin e kujtimeve ne kohëzgjatjen e kulluar të unit te thelle, te rigjejmë cilesite, marrëdhëniet qe ato kane ndermjet tyre, ngjyrat, mjedisin e perjetuar. Le te mendojme per kurbene, duke pikturuar gjate gjithe dites ne fshat dikush i kerkoi te dante se çfare kishte pikturuar dhe ai iu pergjigj se nuk e dinte. Kjo ndodhi sepse ai nuk kishte pikturuar nje "subjekt" te dhenë, por vetem ngjyra, tone, nuanca, marrëdhënie hmeshe dhe dritash - shkurtimisht, cilesi.

Inteligjenca si prodhuese e veglave te bere nga materia merte e ka lejuar njerezimin te mbijetoje ashtu sikurse insektet kane mbijetuar ne saje te instinktit. Inteligjenca, duke u varur nga instinkti, eshte po si ky i dyti, ne sherbim te jetes.

A mbetet, megjithate, një mundësi per te hyre ne ato realitete per te cilat eshte folur dhe qe praktikisht nuk jane drejtpërdrejt te domosdoshme?

Bergsoni shpjegon inteligjenca dhe instinkti nuk kane qene te kundervene qysh ne fillim. Ne origjine ata kane qene te bashkuar dhe nderthureshin me njeri-tjetrin ne hovin jetesor, dhe nga kjo origjine u ka mbetur diçka e perbashket. As instinkti e as inteligjenca nuk gjenden te ndare ne gjendje te kulluar. Githmone

do të arrijnë qëllime të instinktit tek inteligjencia dhe instinkti në mënyrë të ndryshme tek instinkti. Kjo gjë nuk i pengon ata që të kenë tendencë të ndryshme në mënyrë se këto dy tema shënojnë me shprehje tendenca sesa funksione të kryera.

Gjithëka që thame e bëme për të kuptuar me mirë për Bergsoni i kushtohet atë të mënyrë që mënyrës. Midis krijimit të veglave organike pra të organeve, nëpërmjet instinktit dhe fabrikimit të veglave inorganike, inteligjences, hovi jetësor duhet të ketë ngjarur si ngjarshet midis dy llojeve të ndryshme të veprimtarisë psikike. Lloji i parë ai i instinktit me sigurinë e tij të verbër garantonte një sukses të menjehershëm, por me pasoja të kufizuara për faktin se ai nuk iu bente atyre asnjë ndryshim të menjshëm. Lloji i dytë ai i inteligjences që veshtron gjithande dhe kërkon nuk kishte siguri më tepër nëpërmjet shumë llojshmërie të produkteve të veta ai lejonte të shpeshohej për një përparim të pakufizuar.

Në mënyrë të shumten e rastëve instinkti procedon në mënyrë të pandërgjegjshme, ashtu sikurse janë të pandërgjegjshme veprimet që ne kryejmë thjesht për forcë zakoni. Atëherë do të mjaftonte të veprohej dhe nuk ka më vend për paraqitjen e këtij veprimi. Inteligjencia që veshtron gjithandej, përkundrazi, mbështet, nga vete fakti i pasigurisë në të cilën ndodhet, tek ndergjegjia. Instinkti përdor një "njohje" të pandërgjegjshme që realizohet në veprimet sipër nderkaq që e gjitha kjo është e menduar në mënyrë të ndergjegjshme nga inteligjencia. Bergsoni shkruan "Ka gjëra që vetëm inteligjencia është e aftë t'i kërkojë, por që e lenë vetëm, ato nuk do të mundesh kurrë t'i gjente. Këto gjëra të kësaj natyre instinkti do t'i kishte gjetur, por ai kurrë nuk do t'i kishte kërkuar. Cilat janë pra këto gjëra? Behet fjale pikërisht për atë që është e gjallë tek e gjalla për vetë jetën, për hovin jetësor.

Objekti i inteligjences janë trupat solide, të paorganizuar. Aftësia e saj e brendshme është dekompozimi dhe riformimi i materies merte. Gjuha e saj është gatë për të quajtur sendet dhe vetëm sendet. Ashtu siç e thote Bergsoni, inteligjencia karakterizohet nga një "moskuptim natyror i jetës".

Në të kundërt instinkti bashkejton në mënyrë të natyrlshme me formën e jetës. Ai vepron në mënyrë spontane dhe organike. Nëse

ai do të ishte i pajisur me ndergjegje, i afte të fliste - ai do të na
rebutonte sekretet e jetës. Por ai është i paafte të imitojë inteligjencën
dhe të njohë në largësi, nga jashtë, me ndihmën e fjaleve të lidhura
me sendet. Sipas Bergsonit, ai është "simpati". Ky term këtu duhet
të nënkuptohet me një qenie, për ta njohur atë se brendshmi. Instinkti
është i menjhëgjatshëm duke u njehsuar me të. Inteligjencia, ajo, na jep
nëpërmjet shkencave sekretin e proceseve fizike - nga jashtë - në
largësi. Ajo na ndihmon të kuptojmë të gjallën duke e dekompozuar,
ende se jashtëm, në pjesë inerte.

Në do të donim të futeshim nëpërmjet njohjes në sekretet e
jetës, atje ku instinkti ndodhet në vendin e tij. Por instinkti i
përkthyer nga veprimtaria e jetës nuk mund të bëjë tjetër veçse ta
shfaqë në veprim atë që ai di. Ai është i paafte të na e thotë

Kështu në ndeshim edhe një koncept tjetër qendror të filozofisë
bergsoniane - intuitën. I tillë është emri i instinktit atëherë kur ai
arrit të "shkeputet nga vetë aktiviteti i tij" dhe kur bëhet i afte të
mendojë për objektin e tij dhe ta zgjerojë atë pa kufizime.

A është i afte instinkti për këtë? Me fjale të tjera - a mund të
ekzistojë intuita? Kjo nuk është e pamundur, përgjigjet Bergsoni
meqë disa artistë, për shembull, janë të afte të provojnë një simpati
estetike që iu lejon të kapin unitetin e brendshëm të modelit të tyre.
Bergsoni mendon se një simpati e këtij lloji, nëse do të mund të ia
shtrinin përmbajtjen, do të ishte e afte të bashkohej me vetë jetën
si të tillë. Të paktën ajo do të mundej të ndriçonte në mënyrë të qartë
pamjaftueshmëritë e inteligjencës dhe t'i nxiste kështu shpirtin të
futeshin në fushën e së gjalles, ku çdo gjë është në ndërthurje me të
tjerat në një rrjedhë krijuese pa fund.

Megjithatë, ky sukses i intuitës nuk do të kthehej në një fitore
të thjeshtë mbi inteligjencën - kjo do të kishte pjesën e saj - sepse pa
të instinkti do të mbetej i mbyllur në aktivitetin e tij praktik, të
kufizuar dhe të pandërgjegjshëm.

Bergsoni nënvizon sesa e vështirë është për njeriun të çlirohet
nga nevojat dhe nga interesat e tij praktike - nëpërmjet të cilave ai e
sheh veten të ketë në shërbim njëherësh inteligjencën e tij
mekaniciste dhe instinktin e vet të verber me qellim që të arrijë

njohjen e se mallës që na ana e saj e ben te mundur kete simpati te çnteresuar e cila quhet "intuitë". Per t'ia dale mbane duhet si me thene "te vitesh ne kundërshtim me vetveten derisa te hapet ne realitet tjetër dhe me njohje e me mvesh tjetër.

Ë gjithë kjo a nuk na kujton historine e te burgosurit ne shpellen e Platonit. Ë desh qe ky i burgosur te ktheje kurrizin botes se hiteve parashikimeve kompetente qe kishin te benin me zevendesimin e tyre. Lidhur me te cilat shoket e tij jepnin prova te nje zotesie te madhe. Ë desh qe ai te shkeputet nga siguria e zakoneve te tij te perdritshme per te filluar te levize drejt hyrjes ne shpelle. Atje, perpara botes se ldeve, atij u vrane syte, saqe iu desh te ushtrohet duke veshtnuar hijet e tyre dhe reflekset e tyre ne uje perpara se te behej i afte te perballonte pamjen e se mires sovraane ne vetvete. Por ai me se fundi u kthye ne shpelle ku te gjithë u tallen me te paaftesine dhe ngathtesine qe tregonte. I tille do te mund te ishte fare mire fati i atij qe do te kishte arritur, me nje perpjekje te madhe te zoteronte intuiten. Nepermjet simpatise ajo eshte e afte te shkrije tek vetja e saj natyren e menjehershme të instinktit dhe aftesine njohese te inteligjences. Çka i lejon ndergjegjes te hapet ndaj thellesisë së jetës.

Njohja intuitive ka diçka mistike, nga fakti se ndarja subjekt-objekt atje ndodhet e kapercyer. Subjekti i njohjes njehsohet me qenien që eshte per t'u njohur - dhe sipas Bergsonit, eshte pikerisht kjo gje qe pasqyrohet ne art.

Vepra e fundit e Bergsonit, te cilën ne vetem sa do ta prekim, eshte Dy burimet e moralit dhe te fese. Ky titull nuk na habit ne e kemi pare se tek ai burimet jane gjithmone te barabarta me numrin dy. Tek Eseja, ish-in hapesire - koha dhe kohezgjatja e kulluar. Tek Evolucionit Krijues ish-in instinkti dhe inteligjenca, sinteza e te cileve do te lindte intuitën. Lidhur me moralin dhe me fene, së fundi, Bergsoni zbulon serishmi dy burime, ai, edhe nje here, ve balle per balle, ate qe eshtë e fiksuar dhe e hapësirizuar me ate qe eshte e gjalle dhe krijuese.

Tek morali Bergsoni dallon, në terësi, ate qe ai synon te fiksoje ne menyre perfundimtare, parimet dhe rregullat, tek feja ritet dhe ceremonite. Nga ana tjetër, ai pranon se, tek njeri dhe tek tjetra, ka nje force qe eshte ne veprim, e cila synon te shperbeje, te ndikojë,

te shkatërron e gjithëka që ka qenë fikuar për t'udhëzuar spiritin dhe të kalluar te qenies mjetezore. Imazhi vetë të plotë. Këtu hovi jetësor mërr në nëntare mënyrë një rol hyjnor.

Po atësa në shoqënte mjetezore edhe në përvogën e individëve morali si një krijimtari, përben me burim të gjallë që të shkon dhe kapërcen çdo moral të ngurtesuar dhe hovi jetësor vazhdon të veproje në këtë krijim të rinovuar në mënyrë të parrështur. Kështu është puna edhe me fenë - ajo institucionalizohet në struktura solide statike të përkryera - të cilat veç të tjerave. Bergsoni i pranon pa nguruar se janë të ligjshme dhe të domosdoshme - ajo duhet megjithatë të qëndrojë e gjallë pra të paraqitet si struktura dhe institucion, në rrjedhën e hovit krijues. Morali dhe feja në mënyrë të ndryshme i kërkojnë të dy elementet parime solide struktura dhe forma - dhe në të njëjtën kohë një hovi që kapërcen gjithëka. Për të subjektit moral që iu bindet parimeve për të subjektit fetar që e gjen vendin e tij në gjirin e një institucioni, ka një subjekt të lirë që kapërcen çdo të dhënë të ngurtesuar një herë e mirë dhe që njëkohësisht me hovin jetësor krijues në pafundësi.

Kështu, për Bergsonin, themeli i të gjithave është shpirti krijues i liri.

SOREN KIERKEGAARD (1813-1855)

Karl Jaspersi shpesh e ka përafëruar Kierkegaardin dhe Niçen. Arsyë e kësaj ishte se ata "përfytyrojnë" dhe gjente, megjithë kundërshtitë që kishin me njeri-tjetrin, ngjashmëri me një domethenie të madhe. Që të dy e kanë ushtruar një ndikim të madh mbi gjendjen shpirtërore të kohës së tyre dhe, në njëfarë mënyre, vetë ata kanë kontribuar për ta krijuar këtë gjendje shpirtërore.

Kushdo që dëshiron sot "të filozofojë" seriozisht dhe t'i japë një përgjigje sfidave të kohës së tij duhet detyruesisht, sipas Jaspersit, të rrijë në një mënyrë të brendshme këtë gjendje shpirtërore që është gjendja e tyre dhe ku Kierkegaardi dhe Niça kanë ndikuar në mënyrë vendimtare.

Në po fillojmë me Kierkegaardin. Për të, sikurse për Niçen, është e rëndësishme me tepër se për mendimtarët më të vjetër, të dimë se cila ka qenë jeta e tij. Në këtë pikë shfaqet edhe një tipar tjetër i modernitetit: arsyeimi filozofik nuk mund të shihet më si i ndarë nga biografia e filozofëve. Niça dhe Kierkegaardi e kanë përfunduar filozofinë e tyre dhe filozofia e tyre ka dalë nga jeta që ata kanë bërë. Por jo në një kuptim natyralist, sikur mendimi i tyre ka rrjedhur nga të dhënat shoqërore, politike, familjare të ekzistencës së tyre. Që të dy i përmbaheshin në mënyrë pasionante vërtetësive dhe besueshmërisë të asaj që ata shprehnin. Që të dy e kishin merrë retorikën e kësaj sidomos kur ajo shihej si një qëllim në vetvete. Edhe kur ndodhte që toni i tyre bëhej patetik, me të shumtën e rasteve kjo ndodhte pa dëshirën e tyre. Shpesh ata e kanë kthyer ironinë kundër vetes duke i mbajtur arsyetimet larg jetës së tyre sikur të kishte rrezik që ato të kompromentoheshin nga mungesat e ekzistencës së tyre. Pra që të arrijmë t'i kuptojmë duhet të kemi njëfarë njohjeje të jetës së tyre.

Soren Kierkegaardi ishte danez. Ai lindi në Kopenhagë më

1813, dy vjet jetpata temes se Napoleonit. Ai vdiq me 1855, ndërkohë që nuk ishte me shumë se dyzetë e dy vjeç. I ati i tij nuk rreshti për asnjë çast se mbizotërimi skenën ku u zhvillua mendimi i Kierkegaardit. Tëra filozofia e tij te kujton një skenë aty ndeshen shumë personazhe që ndërhyjnë në debate, diskutojnë ndërmjet tyre, kundërshtojnë njëri-tjetrin dhe, mbrapa të gjithëve, fshihet vetë Kierkegaard. I ati ishte një njeri i rreptë, tepër melankolik dhe shumë autoritar. Në fillim ai pati sukses në punët e veta, pastaj u terhoq krejtësisht për t'iu nënshtruar i tëri rregullave fetare skrupuloze dhe puritane. Jetonte në heshtje duke iu kushtuar studimeve. Ai u martua për të dytën herë me shërbësen e tij, me të cilën pati shtatë fëmijë, nga të cilët vetëm dy arritën të jetonin.

Kur lindi Søren, i ati ishte pesëdhjetë e gjashtë vjeç, gjë që e bëri Kierkegaardin të shihej si fëmija i një të moshuari dhe menjëherë mbi të rendoi ajo hije si të kishte lindur, si të thuash, shpirtërisht i plakur. Që në fëmijëri ai prirrej drejt mistifikimit. Søren maskohej, fshihej, e ndryshohej. Ai prirrej drejt asaj që me vone u quajt të shprehurit e tërthortë, çka do të thotë se ai nuk i shprehte drejtpërdrejt ato që kishte për të thënë por në mënyrë të tërthortë me anën e një personazhi të sajuar. Ai pati diskutime të gjata me të atin dhe miqtë e vet. Ai tregon se një ditë i ati i tha: "I shkretë kalama, ti po shkon drejt një gjendjeje të pashprese." Në këto fjale ndjehet e gjithë atmosfera shtypëse në të cilën jetonte. Vetë Søren ka thënë me vone: "nese një djale është një pasqyrë në të cilën babai sheh veten e tij, babai është gjithashtu një pasqyrë në të cilën fëmija sheh vetveten." Kjo marrëdhënie kaq e ngushtë midis babait dhe djalit, nuk rreshti kurrë se rëndan mbi të. Në ndergjegjen e tij i ati, ka luajtur pa dyshim, rolin e një gjykatësi që nuk mund ta kenaqte asgjë. Përkundrazi Søren nuk ka thënë asnjë fjale për nënën e vet.

Imazhi i kristianizmit që i përcolli i ati ishte shumë i zymtë. Kristianizmi ishte për të thirrja e përjetshme e krimit të kryer nga merezit të cilët kryqëzuan të Drejtin dhe të Shenjtin. Këtu ishte fjala kryesisht për kristianizmin e mekatit fillestar dhe të kryqëzimit, sesa për atë të Shpetimitarit dhe të ringjalljes. Më 1830, Søren ishte shtatëmbëdhjetë vjeç. Ai u regjistrua si student në teologji në Universitetin e Kopenhages. Kjo ishte dëshira e të atit të tij dhe

regjistrimi ishte me akt bindjeje. Dhjete vjetet qe pasuan, ne jeten e tij përtaqesome me perimudhe pa shume rendesi. Ai ishte nje student gati amator. Ndjek vetem leksionet qe i pelqejne dhe ato ne menyre te çregullt, i veshur me elegance, i pavarur nga familja e tij, ai ben pjese ne shoqerine e disa te rinjve romantike mes te cileve ndodhet edhe Andersen, përralltar i famshem. Kjo kohe ka lene gjurme te ndjeshme ne vepren e tij, por nen kotesine e tij verehet tashme nje shqetesimi dhe frike qe ai perpiqet t'u shpetoje. Fillon te interesohet per legjenda te vjetra, per romane kalorsiake, per përra la popullore dhe, ne pergjithesi per letersine romantike dhe per hijet e saj mbremesore, te ngarkuara me nje ndjenje fajesie. Perpara tij hapen tashme tre rruge, te cilat do te luajne nje rol te rëndësishem ne vepren e vet: njera është ajo e *kenaqesive se pangopur*, e simbolizuar me vone prej Don Zhuanit, qe s'ngopet kurre, e dyta është ajo e *dysimit* qe ne syte e tij do ta misherojë Fausti, e treta, me se fundi është ajo e *dëshpërimit*.

Keshtu, qe ne fillim, ai është i pushtuar nga dëshira e pangopur, dysimi dhe dëshpërimi.

Kierkegaardi bie thelle ne dashuri pas një vajze te re, Rexhina Olsen, e cila i dhuron dashurine e saj. Forca e pasionit te tyre e ben te nguroje, e shtyn te dyshoje: "a ka te drejte te dashuroje?" Kjo dashuri, e pare nga larg ose me syte e nje tjetri, a do te ishte e pranueshme? Ai pyet veten: "a e kishin urchenuar te hidhte ketë hap?" Me ne fund, ne shtator 1840, arrin te kerkoje dorën e REXHINES per martesë: kerkese qe iu pranua. Tashme ata jane te fejuar. Ajo është tetembedhyete vjeçe, ai ishte njezeteshtate. Qe te nesermen, ai mendon se ka bere nje hap te gabuar. Duket që është nga ata njerez qe nuk e durojne dot kënaqesinë e zoterimit te një gjeje. Te dëshirosh, po te zoterosh, jo. Ai zhytet ne melankoli dhe ne gjendje te paqendrueshme shpirtërore, thelle ndjen nevojën per te shlyer nje mekat te vjeter. Ne nuk e dimë per çfare mekati behet fjale: per nje mekat personal? Apo per mekatin fillestar, apo edhe me tej: per nje gabim misterioz te te atit, per te cilin ai shpesh i kishte folur?

Ne te njejtën kohe, jeta e tij fetare behet me e dendur. Tashme, dy vjet perpara se te fejohej me REXHINEN ai kishte kaluar nje krize mistike gjate se ciles, siç e ka treguar me vone, provoi nje gezim te papershkrueshem. Po në te njejtin vit, 1840, i ati vdiq pasi ishte

pajtuat plotesisht me te ne ate menyre saqe pati ndenjen skur ndemmet te atit te vdekur dhe atij duhej te kishte nje lloj kontrate ne saje te se ciles ai i detvrohej te atit per shume gjera.

Po ate vit sipas vullnetit te te atit ai dha provimet ne teologji dhe ne vitin 1841, mbroti me sukses tezen e tij me titull *Athi konceptin e ironise duke i referuar vazhdimitat Sokratit*. Ky titull ka shume tendesi ironia luan nje rol thelbesor ne menyren e te shprehurit te Kierkegaardit. Pas nje viti vuajtjesh dhe shqetesimesh ai i kthen Rexhines unazen e saj te fejeses. Atehere ajo mbajti nje qendrim te pazakonte per ate kohe, erdhi tek ai per t'i rene ne gjunjë per t'u bashkuar perseri me te. Pergjigjja e Kierkegaardit ishte botimi i *Ditarit te nje mashtruesi* (veperi e futur me pas ne volumin e quatjur *Alternativa*). Pa dyshim qe ai e shkroi me qellim qe Rexhina te shkeputej perfundimisht prej tij. Mashtruesi qe del ne skene luan me ndjenjat e nje vajze te re, me nje sterhollim te jashtezakonshem estetik. Çdo veprim pasioni eshte ne te njeiten kohe nje strategji e ftohte, çdo gjest dhëmbshurie fsheh nje shigjete mizore.

Ndarja ishte perfundimtare. Kierkegaard i niset per Berlin dhe, ne 1843, Rexhina fejohej me A. W. Schlegel. Per Kierkegaardin plaga qe kishte marre nuk do te sherohej kurre.

Alternativa u botua me 1843, perpara fejesë se Rexhines me pseudonim (shkrimet me pseudonime jane veç te tjerave, te zakonshem tek autori Kierkegaard) dhe pati nje sukses te madh. Pothuajse ne te njeiten kohe, por kete here me emrin e tij, botoi dy diskutime fetare. Ketu ne shohim personalitetin e dyfishte te tij dhe keshu do te ndodhe edhe gjate viteve te mepastajme ai do te botonte ne te njeiten kohe si tekste jashtezakonsht agresive kunder kristianizmit dhe Kishes, ashtu dhe diskutime me strukture fetare.

Ne veprat e tij themelore, si për shembull *Theirminat filozofike* ose tek *Postscriptum* i tij, ai trajton probleme filozofike dhe fetare teper komplekse dhe te holla. Por ne të njeiten kohe ai shfaqet si nje polemist i pameshursiem, duke u marre me aq vull me budallallëqet e kohes së tij saqë kryeredaktorit të revistës ku ai botonte iu desh t'ia mbathte dhe vetë revista u mbyll. Ai u drejtohet pa dyshim fakteve qe nuk i njihen askush ose një sekreti të jetës se vet. Ketij sekreti kane dashur t'i japin interpretime fiziologjike apo

psikologjike madje edhe psikanalitike. Aspekti me interesant dhe pa dyshim me rëndësishmi i këtij sekreti, ka mundësi të jete ndjenja se ka një mision të veçantë për të përmbushur. Jo atë të një shefi apo të një reformatori që do të ishte ndjekur pas nga një kope idiotë. Jo misioni i Kierkegaardit në atë kohë të një kristianizmi të lehtë, është të jete një përjashtim i domosdoshëm, të jete jo si e gjithë pjesa tjetër e kopësë, por të jete misioni i një njeriu, detyrë e të cilit është ta shkundojë kristianizmin e dekrisianizuar derisa ta shkepusë nga kristianizmi pa Krishtin, t'i kujtojë atij se ç'është një fenomen me të vërtetë fetar dhe kërkesat absolute që rrjedhin prej këtij.

Dhe duhet thënë se Kierkegaard i ka jetuar me bindjen se ai e kishte të misheruar këtë gjë, jo vetëm me fjalë, jo vetëm me shkrimet e tij, por edhe me veprimet e veta dhe, nëse do të ishte e domosdoshme ishte gatë të bëhej martir.

Erdhi koha kur Kierkegaard i u fut perfundimisht në luftë kundër Kishës zyrtare protestante daneze. Ai kishte ruajtur njëfarë rezerve deri aty nga fillimi i vitit 1854, kur vdiq peshkopi i tij Nderimi funeher iu bë nepërmjet fjalës që mbajti pasardhësi i tij hegelian Martensen, që e paraqiti të ndjerin si një deshmitar të së Vërtetës. Kierkegaard i u revoltua nga kjo gjë - ç'do të thoshte kjo? Nuk ishte e mundur të ishte një deshmitar i Krishtit duke u mbështetur në një bindje fetare që pak a shumë rridhte nga perspektivat dhe nga konceptet filozofike të Hegelit.

Një vit më vonë, Kierkegaard i sulmoi Martensenin me një seri pamfletesh të titulluara Çastit. Koncepti i *çastit* -tek i cili në do të kthehem me vonë - ka një rëndësi qendrore në mendimin e Kierkegaardit. Çastit pati nëntë numra. Kierkegaard i nënvizon atje domosdoshmërinë e ndarjes së Kishës nga shteti danez. Në sytë e tij që e papranueshme që një prift të ishte njëkohësisht një nepunës i integruar në një realitet që ishte i huaj për Ungjillin sa ishte edhe shteti. Numri i dytë i Çastit do të dilte kur Kierkegaard i, i keputur fare u rrezua në rrugë. E çuan në spital. Atje vdiq më 11 nëntor 1855 pasi nuk pranoi të merrte bekimin nga duart e një prifti-nepunës. Bindjet e tij ishin aq të madhërishme sa që ai vazhdoi deri në pragun e vdekjes se tij t'i kthente ato në veprime.

para Krishtit me luftën e bere gjate gjithë jetës së tij dhe në veprat e tij Kierkegaardi është autor veprash letrare estetike, morale dhe filozofike që mbanen një famë të madhe dhe ndikimi i të cilave është ende i gjallë edhe sot siç janë *Alternativa Postkristijane*, *Sundandja*, *Johannes*, *et cetera*, e cila trajton deshpërmin dhe vepra të tjera. Nder të tjera ai ka lënë një numër diskutimesh konstruktive, shkrime krejtësisht fetare në kuptimin e traditave të Kishës dhe një *Ditar* në të cilin vazhdon betejën ndaj vetvetes dhe përpiqet të ndriçojë problemet e veta.

Kierkegaardi e konsideron veten e tij dhe ai nuk e fshih këtë, si një mendimtar "privat", duke nënvizuar kështu karakterin individual të vetmuar të gjithçkaje që ka shkruar. Asnjë përgjithësim këtu nuk ka kuptim. Dhe megjithatë ai u drejtohet të tjerëve, jo për të propaganduar ndonjë këdo të përbashkët, por për të zgjuar ata, për t'i vënë përballë kërkesave fetare në radikalitetin e tyre ashtu sikurse feja i drejtohet thelbit unik dhe të vetmuar të çdo qenieje njerëzore.

Kierkegaardi pra është një mendimtar "privat". Dhe megjithatë ai trajtohet në mënyrë të shumtën e rasteve si një dishepull i Hegelit. Si mund të shpjegohet kjo?

Nga Hegeli ai ka huazuar diçka thelbësore: *dialektiken*. Por dialektika e tij, si dhe përdorimi që ai i bën asaj, është tërësisht e ndryshme nga ajo e Hegelit. Tek Hegeli, dialektika i lejon historisë universale të kapërcëjë, të mbikalojë antitezat, kontradiktat, konfliktet e knuara nga vete historia universale. Hegeli është mendimtari i totalitetit që përfshin dhe pajton njërin me sistemin e gjere në gjurmë të cilat të gjitha etapat e historisë perfundojnë duke gjetur vendin e duhur të tyre, në atë mënyrë që e gjithë historia bëhet një lloj ceremonie gjigande e drejtuar nga rrathet e sistemit. Asgjë të tillë nuk ka tek Kierkegaardi. Ai i kundërvihet me forcë Hegelit dhe e lufton me të gjitha forcat e tij. Dhe para se gjithash është pikërisht sistemi që ai s'pranon tek Hegeli, sistemi që në sytë e tij nuk është veçse një pikje nga bota, një mënyrë për të gjetur strehë tek totaliteti, tek e përgjithshmja, që e pengon këdo për t'u bërë një qenie krejtësisht individuale dhe absolute. Kierkegaardi bën pra, pikërisht të kundërtën e asaj që kërkon Hegeli. Nëse Hegeli arriti të thotë se gjithçka që është reale është racionale dhe se gjithçka që është racionale është reale.

kjo do të thotë pra që ai pranonte kështu - përtej gjithë tmerrve të historisë të çat'vët të tjerave ai nuk i merite aspak lehtë - totalitetin si një realitet i përgjithshëm në sajë të një qartësie racionale - e cila duke shpikëguar gjithëka zberthente hollësisht realitetet e veçanta. Në sytë e Kierkegaardit këtij pikërisht është nija e deligjitimitetit. Le të themi - thotë ai - kërkon që gjithsecili me të vertetë secili të jetë at'vete në mënyrë absolute dhe të pakushtëzuar dhe të konsiderohet si i tillë. Nuk ka, sipas tij, asgjë - as edhe vete historia universale në teresimë e saj - ndaj se çiles individit duhet të jetë i nënshtuar. Ky është sipas tij, edhe kuptimi i kristianizmit. Pra bëhet fjale sipas tij përpara se gjithash të jesh i singërt me vetveten dhe të pranohet natyra absolute e individuale. Por përderisa një singëritet teresor nuk është i mundur nga ana njerezore sepse ekzistojnë paradokse të subjektivitetit të cilave nuk mund t'iu shpëtosh, nuk ka veçse një mënyrë për të qenë i singërt, kjo është të vesh maska. Ata që pretendojnë se diskutimi i tyre është spontan dhe i drejtperdrejt janë gënjeshtarë - ose naivë që ende nuk kanë kaluar stadin e një lloji spontaniteti të drejtperdrejtë - kanë mbetur në një stad hipokrit që i lejon ata të mbrohen nga deshpenimi. Për atë që e ka të qartë se në jetën njerezore të qenit subjekt, e ben të pamundur çdo lloj singëriteti duhen nxjerre të gjitha konkluzionet e duhura dhe duhet kerkuar ndihmesa e maskes, në të shprehurit e tërthortë të vetvetes. Kjo, në sytë e cilitdo qofte, nuk paraqit një pamje mashtruese, nuk paraqit tjetër gjë veç vetvetes, domethënë merr të vetmen shprehje të mundshme.

Dhe megjithatë, Kierkegaard i referohet autoritetit, *Fjales se Zotit*. Sigurisht, këtij ka një paradoks. Të shenojmë kalimthi se ka mundësi që pikërisht nepermjet këtij paradoksi Kierkegaard i ta ketë impresionuar në mënyrë të fuqishme Teologun e madh protestant Kark Bart. Në qender të gjithë teologjisë së tij, ai vinte besnikërinë e Fjales se Zotit me përpyekjen për ta kuptuar këtë Fjalë në kuptimin më të drejtperdrejtë të saj.

Kierkegaard deshiron sundimin e Fjales se Zotit. Për ta kuptuar se çili është autoriteti i tij, duhet të angazhohemi me të vertetë në leximin e vepres së tij. Nder të tjera ai është jo vetëm një mendimtar i thellë, por është gjithashtu një shkrimtar i madh dhe, shpesh, poet. Një poet i një lloji të veçantë. Stili i tij në përgjithësi është i thyer i

është shumë abstrakt por herë-herë konkret. Irik ai ka një maturi
e vetepërmbytur që është karakteristike për të. Ai e vetepërmban
rovin e tij, pa treguar as me të voglen dobësi ose tërhiqet drejt një të
shprehuri të tërthortë ose ironik. Ai është i afte i i thotë gjërat me të
fashë me një intesi të tejshkajshme nëpërmjet termash të ngjeshura
dhe të prera. Duhet të mesohesh me stilin e tij, për të kuptuar këtë do
të mjaftonte të lexoheshim vetëm disa faqe, të cilat tregojnë me mirë
sesa mund ta them këtu, se cili ishte dhe perse flet ai. Veç të tjerave
këta kemi të bëjmë me një tipar që është i përbashkët me Niçen.

Çfarë i tillë nuk është vetëm titulli i një pamfleti. Është gjithashtu një
koncept qëndror në arsenalin në të cilin u mbështet Kierkegaardi në
luftën e tij kundër Hegelit. Hegeli siç e kemi parë, kërkon një zgjidhje
ose një kuptim për gjithçka që ka ndodhur përgjatë historisë, për
historinë në tërësi e saj. Gjithçka që ekziston duhet të gjeje në të
vendin dhe justifikimin e vet. Në të kundërt, Kierkegaardi pohon jo
vetëm vlerën absolute të çdo individit, të subjektivitetit individual, por
edhe vete të çdo çasti të përjetuar. Në këtë shohim të shfaqet diçka e
rendësishme, që do të luajë një rol vendimtar në historinë e mendimit
filozofik, rryma që në gjermanisht e kanë quajtur *Existenzphilosophie*
dhe *existentialisme* në frëngjisht.

Çfarë është *ekzistenca*? Për Kierkegaardin ajo lidhet me
shfaqjen e lirisë së përgjegjshme të një subjekti. Një shembull për të
ilustruar këtë koncept, duke i parë se jashtmi sendet është e mundur,
të shohesh ujin të rrjedhë, degët e pemëve të bien, një njeri të kryejë
një veprim - dhe e gjitha kjo të ndodhë në të njëjtën kohë, pavarësisht
se bëhet fjale për ujin që rrjedh, për degët që bien, për njeriun që
kryen një veprim. Por veprimi i kryer lirisht nga njeriu nuk mund të
rrjedhë nga ajo çka ndodhur më përpara në këtë kohë, që është e
përbashkët për natyrën dhe për njeriun që vepron. Veprimi i njeriut
realizohet nga ajo që ka ndodhur në zemër të subjektivitetit dhe kjo
është arsyeja përse ai merr përgjegjësi mbi vete. Duke vepruar ai
nuk e le veten të zhytet në serinë e shkaqeve dhe të pasojave, ai në
vetvete nuk është thjesht një pasojë e diçkaje tjetër, por ai bëhet një
fillim absolut. Ai, në kontekstin e shkaqeve dhe të pasojave, fut
veprimin e tij të lirë që ka një origjin të ndryshëm, kryen një ndarje,
që ekzistencializmi, ose filozofia e ekzistencës e quan çarje.

ekzistenciale

Ne këtë mënyrë Kierkegaardit termi "ekzistencë" i vjen me një domethenie të përcaktuar. Është ai që i ka dhënë atij këtë kuptim. Qysh atëherë folja "te ekzistosh" në filozofi ka marrë një domethenie të re. Ajo nuk do të thotë më pram e diçkaje në realitet. Duhet të kthehesh në etimologjinë e saj, siç ben Hajdegeri - *ek- sisten* do të thotë "te shfaqesh përmbi magmen e sendeve" të shkaktosh një çarje të mos jesh i prejardhur nga një vazhdueshmëri e njellojte.

Një çarje e tillë ekzistenciale prodhohet gjatë marrjes së një vendimi të lirë, një veprimi nëpërmjet të cilit ai aktualizohet, bëhet i pramshëm duke *tejshkuar* kohën e vazhdueshmë, duke e "pershkuar" atë. Është pikërisht kjo gjë që Kierkegaardit e quan çast. Çasti këtij nuk është pra, ai limit midis së shkuarës dhe të ardhmës për të cilin shqetësohej aq shumë Shen Agustini dhe që e linte të habitur nderkohe që zbuloj te se ne jemi të gjithë brenda kohës dhe megjithatë e kaluara nuk është më, e ardhmja nuk është ende, ndërsa e tanishmja është asgjë ose, e shumta një kufi midis dy asgjëve. Po aq i drejtë sa është përfundimi se nuk ka kohë, po aq është e vertetë se ne jemi gjithmonë në kohë.

Tek Kierkegaardit ndodh ndryshe, megjithatë ka një ngjashmëri të thellë me sa u tha më sipër. Nocioni i kohës tek Kierkegaardit nuk është shqyrtuar në vetvete por në lidhje me subjektin ekzistencial që *përcaktohet* në kohë dhe, që për rrjedhojë, *vepron* në kohë nëpërmjet kësaj çarjeje subjekti "pershkon" kohën. Veprimi i tij nga rezultatet që sjell është empirik - pasojat e veprimit të tij ndodhen në nivelin e parësor të zakonshme, në kohën vulgare, por veprimi që është kryer nuk është empirik, ai nuk është "në" kohë, por ai e pershkon atë - *ky është çasti*.

Të dy konceptet ai i ekzistencës dhe ai i kohës, ashtu siç i kapton Kierkegaardit janë të pandashëm dhe ata mund të na ndihmojnë të kapim si i kundërvihet Kierkegaardit Hegelit. Ai i përdor këto koncepte për të nënvizuar realitetin absolut të përpiktë, atë që çdo herë është i papërshtatshëm dhe pra, i pareduktueshëm tek ajo që mund të përthithet nga një sistem teresor i cili është i aftë ta nënshtrojë, ta shndërrojë në diçka relative. Çfarë marrëdhëniesh ka pra midis këtyre dy koncepteve të krishterim t' Shpesh Kierkegaardit e quan priftin "Paradoksi". Ose

është ai që përben Paradoksin ose është Krishti

Kryqi është prerja e dy dimensioneve. Çasti kjo çarje ekzistenciale e kohës nëpërmjet një linie, mund të jete e përfaqësuar me anë të një kryqi. koha është elementi horizontal i cili lidhet si një zinxhir shkaqet dhe pasojat. elementi vertikal është çarja që prodhohet. Krishti është çarja e kohës historike dhe pra Paradoksi, nëpërmjet të cilit përjetësia, ndërron për ta ndare vazhdimësinë e kohës empirike. Ka pra një ngjashmëri midis shfaqjes së përjetësisë, nëpërmjet personit të Krishtit, në kohë dhe shfaqjes së linisë, të një subjektiviteti ekzistencial, në kohë.

Për Kierkegaardin, Krishti është vete paradoksi absolut. Çfarë është një paradoks? Zakonisht është një gjykim në vetvete kontradiktor të cilin arsyeimi nuk mundet ta pranojë si të tillë, ashtu i lehtë-lehtë. Një paradoks dallohet nga një kontradiktë logjike prej faktit se kjo e fundit është një gabim i arsyesimit, ndërsa paradoksi nuk e lejon veten të reduktohet tek arsyeimi dhe operacionet e tij. Të thuash se Krishti është paradoksi absolut do të thotë se Krishti nuk pranon asnjë provë të natyrës kontradiktore të tij, asnjë provë, as edhe një bërthamë poshte nuk do të arrijte deri tek ai dhe, për rrjedhojë, nuk do të kishim mundësi që të kishim për të çfaredolloj njohune sikurse edhe për vete Zotin. Tek Kierkegaardi ka një lloj teologjie negative. pikerisht për atë që ai nxjerr në dritë arsyet për të cilat nuk mund të ketë teologji.

Kjo paraqitje e Krishtit si një Paradoks që *pret* kohën siç ben subjekti absolut i një subjekti, tek Kierkegaardi është vendimtare dhe plot me pasoja. Për shembull, ai nënvizon, se në sytë e tij, dishepujt e parë të Krishtit nuk ishin më të afërt me të sepse kanë qenë bashkëkohës nga sa mund të jete në çdo epokë një subjekt që ndjek Krishtin. Le të përpiqemi të kuptojmë këtë ashtu sikurse Krishti fut një çarje brenda kohës, ai që nëpërmjet vendimit të tij shpirtëror apo moral, kryen të njëjten çarje bëhet bashkëkohor me Krishtin në përjetësinë e çastit me ndihmën e veprimit apo të bindjeve të tij. Mund që ai ka me shumë të drejtë të ete i tillë dhe se ata që kanë jetuar në mënyrë empirike në të njëjten kohë me Krishtin. Kështu krijohet një bashkëkohësi tjetër jo me në kohë por në përjetësi.

Akoma edhe një tjetër pikë e rëndësishme në veprimet tija të ditës. *Pastor, 1900*. Kierkegaardi krahason rolin e luajtur nga Sokrati për dishepujtë të tij me atë që ka luajtur Krishti me të tjerët. Sipas Kierkegaardit, Sokrati ka qenë si mesues *rast* që nxenesit e tij të zbulonin të vërtetën, ndërkohë që Krishti ka qenë zoti që përbertë vetë *me fat* e kësaj të vërtete. Te provojmë edhe këtë ta kuptojmë atë për të cilin bëhet fjale.

Me se pari duhet nënvizuar se nepërmjet këtij krahasimi Kierkegaardi nuk ka aspak qëllimin që ta ulë Sokratin, për të cilin ushqente admirimin më të madh dhe për të cilin ka ditur të flase me aq admirim. Sokrati është mesuesi që nuk do të i mesojë nxenesit por që deshuron t'u tregojë metodën që do të i lejonte ata të mesonin vetë. Madheshtia e tij është se nepërmjet pyetjeve të tij ai i ndihmon nxenesit e vet ta kërkojnë të vërtetën dhe të gjejnë në vetvete - një të vërtetë që ka qenë tek ata me parë por që nuk dinin ta zberthënin dhe që mbetej e pavarur nga jeta e tyre. Sokrati i drejton për ta njohur këtë të vërtetë të brendshme, pra ai është *rast*, nxitja për këtë zbulim. Dhe që nga çasti kur nxenesit janë të aftë të gjejnë brenda vetes se tyre atë që është e vërtetë ai mund të tërhiqet - çka edhe e ka bërë në të vërtetë. Këtu është madheshtia e tij ai nuk transmeton një doktrinë, ai nuk e sundon shpirtin e nxenesit, ai punon bashkë me të për ta bërë të zotin që ta kalojë mesuesin e tij. Kështu Kierkegaardi ka treguar se cili është thelbi më i thellë i pedagogjisë së tij.

Sipas Kierkegaardit, dallimi midis Sokratit dhe Krishtit është se Krishti nuk bën vetëm mesimin e se vërtetës, por ai është vetë e vërteta. Prej këtij fakti lvin në lojë një permase e re - ajo e besimit. Krishti është e vërteta që ai meson, ai është, siç thote Kierkegaardi, vetë *Zoti*. Për këtë arsye atij i është ndaluar të tërhiqet dhe të zhduket. Ai nuk është si Sokrati, *një rast* për ta mesuar të vërtetën ai është *Zoti*, për të cilin bëhet fjale për ta gjetur, me qëllim që të jetohej me të.

Këtu shihet se ideja e se vërtetës, aq shpesh e vulgarizuar me lehtësi është me një kompleksitet të pafund. Secili kujton se e di për çfarë bëhet fjale. Qysh nga koha kur njeriu merret me filozofi, shkruhen libra të trashë për problemin e se vërtetës, kjo bëhet edhe sot dhe do të jetë e njëjta gjë nesër - pa e shteruar asnjehere problemin. E vërteta është një koncept që nënkupton një unitet dhe

që në të njëjtën kohë shumëzohet sepse e verteta aktualizohet në mënyra të ndryshme në nivele të ndryshme të qenies sone dhe të mendimit tone. Të gjitha këto nivele qendrojnë së bashku për aq sa uniteti është i siguruar. Dhe megjithatë për shkak të heterogjenitetit të niveleve, prodhohet një mosvazhdimësi në brendësi të së vertetës sipas natyrës së nivelit të marrë në shqyrtim. Ajo që në një nivel përben një të vertetë bëhet një gabim në një nivel tjetër bile edhe gjenjeshter, sepse nuk njihet mënyra e qenies për të cilën bëhet fjale. Këtu ka diçka që është vendimtare për t'u kuptuar.

Për Kierkegaardin është e domosdoshme të jesh i krishterë - dhe nga ana tjetër ai i përmbahet këtu kategorisë të së pamundshmes. Është e domosdoshme dhe e pamundur të jesh i krishterë. Askush nuk mund të jetë me të vertetë i krishterë dhe, në sytë e Kierkegaardit, janë pikerisht nepunësit e Kishës që perfqesojnë profanuesit me të medhenj, ndërkohë që ata kanë bindjen se janë misheruesit e krishterimit.

Për krishterimin është njëherësh i domosdoshëm dhe i pamundur. Këto perpjekje të teologjisë negative, Kierkegaardi ia detyron pa dyshim, dialektikës së Hegelit, kësaj loje mudi gjykimeve kontradiktore (teze dhe antiteze), të cilat çojnë tek ai në një sintezë. Por të Kierkegaardi bëhet fjalë për një dialektikë negative që nuk do të arrinte ta nxirrte në dritë thelbin nëpërmjet një sinteze apo nëpërmjet një pajtimi, por nëpërmjet një dështimi, një pamundesie para së cilës ndodhet qenia njërezore. Për të kapur kuptimin dhe përmbajtjen e kësaj "teologjie negative", duhet të lexohet traktati mbi dëshperimin, që Kierkegaardi e ka titulluar *Sëmundja vdekjeprurëse*. Atje Kierkegaardi tregon se si shpirti mund të humbasë krejtësisht në një gjendje dëshperimi. Por, nga ana tjetër, një shpirt që ka pushuar së shpresuari, që është ngushtuar tek kenaqësia në atë masë sa që dëshperimi nuk ka asnjë lidhje me të ndodhet përpara rrezikut për të humbur, nga mungesa e dëshperimit. Të përballosh këto kontradiktë, në sytë e Kierkegaardit përben një ushtrim tragjik të shpirtit. Ai e nxit lexuesin ta bëjë këtë, jo vetëm një herë por vazhdimisht. Jo me kot një nga librat e tij titullohet *Perseritja*.

Për të përjetësia nuk është një kohë që rrjedh pa fund. Ajo është me shumë perseritja e palevizshme e çastit në të cilin akti i besimit

nak treshit se krenuar substancen e besimit nepermjet ushtrimit
tragjik te shpirtit. Ajo eshte perseritja e nje veprimi krejt te
pamundshem qe qon ne nje gjendje deshperimi. Deshperimi eshte
nje semundje vdekjepruresë per shpirtin, por nje semundje e
pashmangshme sikurse dhe nje shans per shpetimin e shpirtit - e
vetmja marredhenie me krishterimin.

Kierkegaardi dallon tre stade te ekzistences: *stadin estetik*,
stadin etik dhe *stadin fetar*.

Stadi estetik ne te cilin sundon Don Zhuani, eshte stadi i
intensitetit me te forte dhe me te perpikte te jetes. I perqendruar ne
çaste te shkeputura nga njeri-tjetri, pa asnje lidhje midis tyre. Keta
ka rendesi paroksizmi dhe jo besnikeria. Paroksizmi i ndryshimit
dhe i së rese.

Sigurisht qe ketu ne e thjeshtëzojme gjendjen, aq me teper qe
Kierkegaardi esate i prirur te analizoje gjeresisht stadin estetik,
prirjet e te cilit a i njihje mire, shumë elemente te te cilit ishin teper
te çmueshem per syte e tij. Si shkrimtar dhe poet, ai ishte teper i
ndjeshem per gjithçka qe lidhej me estetikën. Por stadi estetik
dallohet ne menyre rrenjesore nga stadi etik per faktin se ai nuk
kerkonte asnje lloj angazhimi - nje stad i mrekullueshem ne te cilin
lina mund te shpertheje ne menyre te sakte, pa i lidhur kurre njeri
me tjetrin çastet, nga nje levizje e poretjme ne origjinen e tyre te
perbashket - siç eshte rasti, si do ta shohim më tej, ne stadin fetar.

Stadi etik formon nje kontrast te thelle me stadin estetik. Ketu
vihet re nje kundërshti dialektike sipas menyres se Hegelit dhe
shihet mire se si Kierkegaardi eshte mbështetur ne kete doktrinë.
Stadi etik eshte *u i angazhimit dhe besnikerisë*. Per shembull eshte
stadi i martesës qe bie ndesh me ate te Don Zhuanit. Kushdo qe
ngaterron stadin etik me stadin fetar, per t'i shpetuar deshperimit,
do te gjendet ne nje suate edhe me te thelle deshperimi, çka perben
"semundjen vdekjeprurëse".

Stadi i trete - stadi fetar, ruan disa elemente te stadi te pare dhe
te dyte, por ne ate menyre qe ata shkatërrojnë njeri-tjetrin.

Stadi fetar eshte stadi, ku çasti fiton një intensitet me te forte,
duke e rrokur plotesisht kohen ne unitetin e saj teresor dhe absolut.
Ky çast eshte absoluti qe kapercen kohen (Jaspersi do te thoshte
Quer zur Zeit) ai e kapercen kohen faqe perseritshmerise, me qellim

që të arrihet ajo që na është mohuar përjetësisht. Uniteti i kohës është përjetësia dhe nepërmyet përsëritjes, midis çastit dhe përjetësisë vendoset një marrëdhënie dialektike. Për ne që jetojmë në kohë stadi fetar është njëherësh diçka që e dëshirojmë dhe që na mohohet.

Sipas Kierkegaardit njërezit që hedhin tej gjithçka që nuk përfaqëson absolutin për t'iu kushtuar në mënyrë ekskluzive elementit fetar në përgjithësi nuk kanë të bëjnë me të vërtetë me absolutin, por me rrjedhojat e tij, me imitime që i mashtrojnë dhe që e paraqesin gjendjen sikur bëhet fjale për stadin fetar. Ato do të gjenden në mënyrë mjerane në një mjedis të përbërë nga disa aspekte të cilat bëjnë pjesë në stadin estetik.

Ketu kemi të bëjmë me atë që na lejon ta kaptojmë me mirë *konceptin e ironisë* - aq shumë të rëndësishëm të Kierkegaardit. Ironia e lejon të mos jenë kur flitet për diçka që është e pamundur për t'iu thënë. Sepse ai që flitet në atë çast kur është e pamundur të flitet nuk do të arrinte të shmangte të jenë *Gabriel Marcel* kishte zakonisht thoshte, se kur flitet për Zotin, gati nuk flitet për Zotin. Kierkegaard mendonte të njëjten gjë, sidomos në rastet kur flitej për Zotin duke ngritur zërin dhe duke i meshuar sikur kemi të bëjmë me shprehje bindjesh. Kjo është arsyeja - që kur ai kujtohet të thotë diçka mbi Zotin - ai flitet për diçka "nga zoti" dhe shkruan "zoti" me germe të vogël. Kështu, ndërsa ai i kundërvet Sokratit Zotin e mishëruar të Krishtit, ai flitet "për diçka nga zoti", për të mos iu afruar shumë atij, për të ruajtur largësinë.

Në gjuhën e Kierkegaardit, ironia është në shërbim të së vërtetës apo të pakten ajo i shërben për ta zvogëluar prirjen për të jenë. Kjo gjë thashtu është arsyeja përse ai merr përsipër të luajë role të ndryshme, përdor kaq shumë pseudonime të ndryshme shpeshherë me natyrë komike. Ai ka dashur të fshihet për të mundur të pershtatet hap pas hapi me pikëpamje të ndryshme me qëllim që të mbahej parasysh se ishte e pamundur të kapej thelbi i elementit fetar. Ky funksion themelor i ironisë së tij, kjo mbajtje distancë dëshmon për autenticitetin e tij.

Nga ana tjetër, *humori*, i shërben për të ruajtur të papërkul atë që ai e quan fshihëtesia e elementit fetar. *Fshihëtesia e elementit fetar* do të thotë se për ne nuk është kurrë e mundur ta zbresim elementin fetar në rrafshin e një personi të çfaredoshëm me psikologjinë e tij.

dhë me cheshtë e tij të veçantë, i cili do të mundet të na fliste për
tënë. Eja na flit nepermjet një personi të fshehtë. Kierkegaard
tregohet tepër i ashpër me disa besime fetare. Ato i duken sikur
mund të perzihen lehtësisht me një lloj dashurie për autoportretin e
atij që i ka paraqitur apo me një mungesë turpi. Lidhur me gjuhën
e tësë Kierkegaard shprehte një mosbesim si të gjarperit, ai nuk
besonte në atë që thoshte, në atë që thoshin të tjerët, ai gjithmonë i
druhej sakrilegjit, reduktimit të absolutes në gjuhën njerëzore. Për
këtë arsye ai ka nevojë për humor, për të ruajtur fshehtësinë e
fetares. Ai thote se dëshironte të ishte "poeti i fetares", dikush që e
thote atë që ka për të thënë, jo në mënyrë të drejtperdrejte, por në
mënyrë të terthorë. Ai që dëshiron ta kuptojë duhet që në të njëjtën
kohë të kërtojë, ai vetë, aktin fetar. Në të kundërt gjuha fetare mbetet
e heshtur ose bëhet perverse.

Kierkegaard mendon se secili nga ne duhet të punojë papushim
për të bërë gjithnjë e më shumë subjektiv. Kjo sigurisht nuk do të
thote që do të na duhej të sakrifikonim objektivitetin shkencor për
një lloj vizioni sentimental ose të kishim mungesë kthjelltesie. Këtë
nuk bëhet fjale as për psikologji, as për propagandë, as për
polemike. Të bëhesh subjektiv do të thote të afrohesh gjithnjë e më
teper me origjinën nepermjet se ciles Zotit na ka ofruar kushtet e
ekzistencës së jetës njerëzore të lirise sone. Në i detyrohem
pikërisht asaj që arrime të themi "une".

Ndri shimi i plotë i ekzistencës ndodh në atë masë që njëri
është i aftë të bëhet subjektiv, pasi ekzistenca në vend të mbyllet në
vetvetë, e njëj veten si dhurate të Zotit, si një marrëdhënie me
Krishtin, si përsëritje me natyrë fetare.

FREDERIK NIÇE (1844-1900)

pak mendimtare japin shkas për aq shumë keqkuptime dhe në të njëjtën kohë të jenë edhe përgjegjës për këtë. Sa është Niçe. Sot ai është shumë në mode, e gjithë bota flitet për të - për të flitet njëllë si në të majte ashtu edhe në të djathtë të spektrit politik. Në këmbë thënë se Jaspersi kishte zakonisht që t'i përballonte midis tyre Kierkegaardin dhe Niçen, të cilët ai i konsideronte si dy "përjashtime të mëdha" dy figurat e mëdha mistike që qëndrojnë në pragun e modernitetit tonë. Ai ishte i mendimit që askush nuk mundet t'i injorojë ata sot, nëse do të dëshiron të trajtonte epokën tonë në baze të një shpirti që orientohet nga e vërteta, por edhe askush nuk mund t'i marrë për modele pa mbajtur parasysh pasojat katastrofike që mund të rrjedhin prej këndej.

Ndërmjet tyre ka shumë tipare të përbashkëta dhe po aq kontraste të thella. Ata nuk janë me të vërtetë bashkëkohës. Niçe ka lindur njëmbëdhjetë vjet pas vdekjes së Kierkegaardit. Kierkegaard, thënë në mënyrë të përgjithshme, i përket gjysmës së parë të shekullit XIX. Niça i përket gjysmës së dytë, gjë që i vendos në njëfarë largësie me njëri-tjetrin. Niça jetoi gjashtëdhjetë e gjashtë vjeç, Kierkegaard vetëm dyzetë e dy. Por dhjetë vitet e fundit të Niçes mezi shtyhen - ai vuante, siç dihet nga një semundje mendore teresisht shkatërruese. Nëse zbriten këta dhjetë vjet, ata kanë jetuar një jetë përafërsisht me të njëjtën kohëzgjatje. Niça lindi në Gjermani, në një vend kult presbiterian. I ati ishte pastor dhe në familje nënës dhe të babait ai kishte pastore të tjera. Kur i vdiq i ati ai ishte pesë vjeç. Këtu hasim një dallim thelbësor me Kierkegaardin, jeta e të cilit u sundua nga figura e babait. Niça nuk u rrit nga nëna e tij, por bashkë me të motrën u rrit nëpër kusheninë e një mjeshti teresisht femëror. Ai u specializua në greqisht dhe ishte një filozof klasik kaq i njohur sa që i ofruan një katedër në

Universitetin e Bales që para se ai t'imbartonte studimet filozofike e kuter vjetër kur profesori i tij filozofikë e karakterizoi kështu me fjalë të ndalohe të gjithë të rinjtë dhe në të njëjtën kohë miqësor dhe modest.

Duke qenë profesor i letërsisë greke në Universitetin e Bales nga 1869 deri më 1879 ai hyri në kontakt me mendjet më të shkelqyera të epokës si Jakob Burckhard dhe J. J. Bakofen. Ndërmjet viteve 1869 dhe 1872 ai u lidh me një miqësi të ngushtë me Rikard dhe Kozima Wagner të cilët shpesh i ftonte në Triebshen afër Lyeemes. Duke filluar prej vitit 1873 shfaqen simptomat e para të sëmundjes së tij, shpirti i tij ishte i qartë në mënyrë të përkryer por vuante nga dhimbje koke shumë të forta.

Kjo e shtyu të endej vazhdimisht. Njëja përpigjej ta harronte veten, kerkonte t'iu ikte dhimbjeve, sëmundjes së tij. Kudo që ishte ndjehej keq, por edhe kur nderronte vend, perseri nuk ndjehej më mirë. Në më të shumtën e rasteve dimrin e kalonte në La Riviera në Nisè - verën në Engandine, në Sils - Maria, dhe midis dy stineve udhetonte neper Itali. Ai jetonte në mënyrë modeste. Shkrimet e tij të para terhoqën menjëherë vemendjen, pak e nga pak atë e harruan, nga fundi i jetës iu desh t'i botonte librat e tij me shpenzimet e veta. Në 1889 iu shfaq një sëmundje organike dhe Niçes iu desh të mbyllej brenda katër mureve. Vdiq njëmbëdhjetë vjet më vonë.

Siç shihet, nga kjo biografi, kuptohet perse Jaspersi e konsideronte Niçen një "perjashtim". Sëmundja që e kercenonte papushim dhe e mbante gjithë kohës në një gjendje alarmi, pamundesia për t'iu gëzuar çdo gjeje cilado qoftë ajo, mallkimi për t'iu ndjerë si një kafshë e përndjekur e detyronte çdo herë të rëfillonte të jetonte, pa qenë me të vertetë i afte për këtë - i tillë ishte fati i tij. Tek ai në rëndeshmë - megjithatë në mënyrë krejtësisht të ndryshme - të njëjten paaftësi si tek Kierkegaardin për të organizuar një jetë me të cilën do të ishte në paqe me veten e vet. Për Kierkegaardin ishte askush nuk mund të jete me të vertetë i krishterë, askush nuk mund të jetojë në unitetin e vet subjektiv, askush nuk mund të besojë realisht tek Zoti, në kuptimin e krishterë të fjalës. Si mund të çohet në këtë mënyrë jeta, nëse do të duhej të besohej dhe kjo do të ishte e pamundur? Tek Niçja në shohim një njeri të persekutuar në mënyrë të vazhdueshme nga sëmundja e tij dhimbjet e se ciles janë të

padurueshme - "Zoti vdiq" - dhe pavarësisht kësaj duhet të jetohej.
Ne mendimin e tij njeriu zë vendin qendror por sikurse edhe
tek Kierkegaard ai merret si me subjektivitet i pamundshëm. Per
te ne thelbi bëhet fjale për njeriun në mosperputhjen e tij për njeriun
si qenie "në kufi" - të cilit i duhet të prodhonte vetveten dhe nuk
mund ta bente kete.

Megjithatë një skicë e tillë është shumë negative ajo nuk të lejon
të kuptosh që mosperputhja e njeriut me veten e tij dhe me kushtet në
të cilat ai jeton, perfqieson megjohësisht vlerën e tij, një tipar me natyrë
absolute. Këtu ka diçka me natyrë të dykuptimit, që gjendet gjithandej
në veprën e Niçes.

Sipas tij njeriu nuk është kurrë aq i lehtë. Por "i lehtë" për Niçen
nuk do të thotë se Niçja i përmbahet stadii estetik të Kierkegaardit.
Njeriu nuk është aq i lehtë në kuptimin se ai nuk është aq i lirë në
martedheniet e tij me atë çka i përket botes së fakteve, nga e cila varet
githmone fati i tij. Njeriu perfqieson njehersh një kerkese dhe një
pafuqishmëri të lirisë së tij. Kjo është arsyeja, sipas Niçes, që "të jesh
njeri", kjo do të thotë të jesh një qenie që i duhet papushimi të
pranoje dhe të kapërcejë. Gjithashtu tek ai ka një mospranim thelbesor
të gjithçkaje që është një "realitet faktik", një mospranim për t'i marrë
"sendet ashtu si janë" - dhe pavarësisht nga kjo do të na duhet
gjithashtu të flisnim për amor fati-n e tij, që tek ai, është po aq
thelbesor sa edhe ky mospranim. Për njeriun, sendet nuk janë thjeshtë
ato që janë, aq me shumë "une", unë nuk jam thjeshtësisht ai që jam.

Me vone Sartri do të shpjegonte se subjekti është ai që nuk është
dhe nuk është ai që është - duke e vënë theksin pikërisht mbi detyren
e subjektit për t'u vetëprodhuar pra, dhe për të kapërcyer në çdo
çast atë që ai bën. Nëse une them se jam një tip frikacak, sipas
Sartrit ky është një akt që synon ta mbaje frikën time larg meje dhe
të me shkëpusë nga ajo.

Tani na duhet të perballojmë keqkuptimet dhe interpretimet e
gabuar që i janë bërë aq shpesh konceptit niçean të *mbinjeriut*.
Sipas Niçes, Mbinjeriu, është një njeri që nuk pushon së kapërceveri
realitetin e tij të dhënë faktik dhe kufizimet që ai mbart, fjalë një
force krijuese dhe të rinovueshme papushim. Për të, njeriu nuk është
pikërisht njeri, nese ai nuk përpiqet të jetë edhe ai që nuk mund të

jete, domethene nje mbinjeri. Nje konceptim i tille te shtyn perpara dhe kerkon vazhdimisht. Behet fjale per te kapereyer pa meshire ate qe na eshte dhene per t'u shkarkuar nga cdo peshe e tepert ne emer te nje line krijuese - kjo eshte tema prometejane e mbinjeriut. Nje kerkese e tille eshte rimarre dhe njekohesisht eshte luftuar nga filozofia ne te vertete - mendon Niçja - ai qe deshiron te jete nje mbinjeri humbet nga ky fakt mundesite e verteta qe shpalosen tek ai sa koha qe eshte njeri, duke dashur te jete mbinjeri, ai eshte njeriu qe mundej dhe duhej te ishte. Nga ana tjeter, ai nuk eshte njeri nese nuk provon te jete me shume se nje njeri. Ketu ne ndeshim nje nga temat e modernizmit qe na kujton edhe nje pasazh nga veprat e Kafkes, ne te cilin ai evokon njeriun modern duke ecur mbi nje tra siper nje liqeni, por trani mbi te cilen ai ecen nuk ekziston qysh me pare, eshte njeriu qe duke ecur perpara, pas cdo hapi qe hedh duhet ta forcoje vete ate, para tij nuk ka asnje rruge te celur qysh me pare.

I tille eshte kuptimi i mbinjeriut tek Niçja - njeriu nuk mjaftohet me ate qe eshte - eshte ai qe e ben historine. Ai shpik vetveten pertej asaj qe ai eshte dhe ate qe ai eshte, tashme, kerkon ta hedhe tutje.

Koncepti i mbinjeriut eshte nje nga konceptet qe historikisht ka lejuar numrin me te madh te shperdorimeve. Nazistet e kane perdorur per te karakterizuar te ashtuquajturin Herrenrasse (raca e sundimtareve), e ashtuquajtur superiore mbi gjithë racat e tjera njerezore. Keshtu ata i kane dhene kesaj fjale nje domethënie pozitiviste dhe natyraliste sipas se ciles behej fjale per nje superioritet te mbështetur mbi te dhena faktike. Por ta mbash veten per nje mbinjeri dhe te pretendosh se kemi te bëjme me nje të dhene natyrore, kjo do të thote qe ne raport me mendimin niçean të mbështetesh ne nje shperdorim absolut, perderisa sipas Niçes njeriu perkundrazi, eshte pikërisht qenia qe nuk kënaqet kurre me atë qe eshte. Ai duhet të vazhdojë te krijojë veten, pertej asaj qe ka bere deri me tani me veten e tij, pertej asaj qe ai eshte ne të vertetë deri tani. Atij i duhet te kapërcejë papushim atë qe tashme ka realizuar. Koncepti i mbinjeriut pra shpreh nje pakenaqësi te pashërueshme lidhur me ate qe njeriu eshte. Ai pasqyron nje nostalgji qe eshte ne natyren e qenies njerezore. Asgjë nuk është me larg se kjo nga nje konceptim pozitivist dhe racist.

Megjithate duhet pranuar. Niçja eshte nje autor qe e le veten te

mashtrohet nga formula apo mendime madje here-here e le veten te mashtrohet nga ashpersia e tyre, nga shkelqimi i tyre i pameshurshem, nga forca e tyre provokuese amoralë ose antimoraliste nga sfida e tyre ateiste. Ai i lejon vetes kenaqesine poetike per te perdorur formula te tilla, pa marre persiper pergjegjesine si mund te interpretohen apo se mund t'u jepet nje kuptim tjetër nga ai qe ka shkruar. Nje shembull tjetër është nocioni i tij i famshem i *vullnetit per pushtet*, nocion te cilit ne do t'i rikthehemi. Kesaj shprehjeje i është dhene kuptimi i nje thirrjeje per t'u bere gjithnje e me i fuqishem, duke perligjur keshtu mbeshketjen ne çdo lloj mjeti, ne çdo lloj arme, derisa fuqia te behet shenja e vleres me te larte. Sigurisht qe Niçja nuk ka dashur te thote kete, por ai pajtohet, si autor, me gjithçka qe te ben te joshesh. Ai nuk është si Kierkegaardi, i mbrojtur kunder ngashnjimeve.

Vepra me e njohur e Niçes, *Keshtu foli Zarathustra*, është vepra me e goditur dhe me e bukur edhe nga ana poetike. Gjuha e saj është gati profetike. Ai e ka shkruar ate gjate viteve te semundjes, gjate periudhave kur deshperimi i thelle ia linte vendin çasteve te nje euforie te jashtëzakonshme. Keshtu foli Zarathustra është nje veper dioniziake, plot me tone te larte dhe te ulet, qe zanafillon ne nje epoke ku ai ndeshej me kufizimet e ndërgjegjes dhe te jetes së njerezve, duke hovar drejt euforse së unitetit -ose ne te kundert, duke shumëfishuar përvojen e disfatës, te deshtimit, perballë pamundesise per te kryer kapercimin pakufi nepermjet te cilit, mendonte ai, mund të behesh me te vërtete nje njeri.

Ngashnjimi poetik qe Niçja nuk ngurron ta verë ne jete, nuk ndryshon gje per faktin se *vullneti i tij per te vërtetën* ishte nje pasion qe perpin gjithçka. Por për të, sikurse per Kierkegaardin, e verteta qe do ta shpetonte dhe reabilitonte ndodhej pertej konceptit te se vertetes objektive, qe kerkon të njohe kerkimi shkencor. Kjo nuk do te thote se ai deshiron te denigrojë apo të zhvleresoje te verteten objektive apo racionale te shkencave. Por kjo, sipas Niçes, varet nga premisat e tyre dhe nuk është gjithe e verteta. E verteta filozofike synon diçka qe është pertej kesaj te vertete siperfaqësore. Niçja e ka vene theksin tek interpretimi dhe, kjo është nje arsye me teper qe shpjegon ndikimin qe ai ushtron sot. Ne ditet tona, ka arritur puna deri aty sa

te thuhet se ne pergjithesi nuk ekziston asnje e vertete - se nuk ka veçse interpretime dhe interpretime te interpretimeve - qe shkon ne aq larg sa shikon syri. Keshtu degjohet te thone se eshte navitet, qe kur shpjegohet nje tekst, te duash te kapesht ate qe autori ka dashur te thote ne te vertete. Sepse ne realitet nuk ekziston asnje tekst original ne kuptimin e vertete te fjales dhe aq me pak nje kuptim original. Niçja nuk mendonte keshtu, por ai eshte sigurisht nje nga autoret qe kanë kontribuar me shume per zhvillimin e kesaj tendence. Sipas tij, e gjithë dija është interpretimi i qenies nepermjet nje subjekti te gjalle qe kerkon ta njohë.

E verteta, pra nuk mund te kuptohet si te jete nje send solid dhe i pavarur nga subjekti. Ajo eshte gjithmonë nje interpretim. Ne *teorine e tij interpretative te se vertetes*, Niçja ka shprehur keto dyshim te thelle, qe shpaloset si një shigjete ne qender te arsyes dhe qe orientohet drejt kerkimit te se vertetes. Ai ndeshet keshtu me nje kufizim te pakalueshem per ndergjegjen dhe e perjeton menjehere kerkesen ekzistenciale per te shkuar drejt nje gjendjeje te pertejme.

Te verteten ne nuk e kemi kurre ne menyre te qarte perballë nesh. Ne bejme përpjekje per ta kapur ate ashtu sikurse është, pra pavarësisht nga ne. Por pavarësisht te gjithave, nje marrëdhënie thelbësore mbetet përherë e pranishme ndërmjet se vertetes qe duhet njohur dhe atij qe njeh. Cilësia e ketij raporti ndërmjet nje subjekti dhe realitetit qe i është dhënë, është në vetvete një clement perberës i se vertetes qe ai kerkon. Për rrjedhoje, çdo interpretim është njekohesisht objektiv dhe subjektiv, nuk ka objektivitet te kulluar, i cili do të gjendej jashtë subjektit dhe qe do të ishte tërësisht i pavarur prej tij. Nuk mund të bëhet fjale veçse për nje objektivitet të ndërmjetësuar, të ndikuar nga jeta e atij qe e shpreh dhe është e lidhur me subjektivitetin e tij. Ne do të ndeshim ketu edhe njehere subjektivitetin, domethënien e të cilit tek Kierkegaardi ne tashme e kemi parë, kur behej fjale per përvojën fetare. Por ketu, tek Niçja, bëhet fjale për vetë te verteten filozofike, ashtu sikurse është e mundur qe ajo te kapet pavarësisht nga çdo lloj besimi - ose per me tepër - ashtu sikurse kurre nuk është e mundur per t'u kapur.

Megjithatë nuk do të duhej te besohej se Niçja e evokon subjektivitetin me qellim qe te jete më pak kerkues per te verteten. Shume nga bashkëkohesit tane, tepër parazitare ose shume te

angazhuar për të pasur kohën e mjaftueshme për të kërkuar me tërë mend të vertetën e rrethorën. Një spon për të mbledhur idene se dhënia e përqimit nga ana e subjektit mjafton për të nderuar të vertetën. Jo. Nese Njëta e ka zhvilluar këtë teori, këtë e ka bërë sepse ai kishte një ide shumë me ekzigjente dhe me të thellë për të vertetën sesa ata që kenaqeshin me të dhënat objektive. Për për hir të pasionit për të vertetën Njëta pyet veten: "si ndertohet e verteta? Si mund ta arrijmë ne atë?" Nderkole që qyteti angazhohet në këtë rrugë zbulohet se është e pamundur që e verteta të zotërohet plotësisht. Dhe ne do të hasim tam temen e kapërimit. Kapja e së vertetes është një detyrë pa fund ajo kërkon një un për të vertetën e pakufizuar dhe që nuk plotësohet kurrë dhe vetë e verteta jeton në vetë aktin e kapërimit të çdo të vertete të pretenduar.

Perballe sulmeve që Njëta ndermerr kundër racionalizmit dhe arsyes, duhet kuptuar se këto sulme në vetevetë janë ndermarre në emër të arsyes, të një arsyeje me të thellë. Nuk është qeshtja për të pershtatur një qëndrim me të sipërfaqshëm për të shkuar në kundërshtim me kriteret e arsyes, por që të kapërcehet arsyeja nepermjet arsyes. Vetë kërkesa për të vertetën imponon detyrën për të kapërcyer kushtet e racionalitetit. Një konceptim i tillë i së vertetes nënkupton në vetvete një ndarje, ai ndahet me atë që shfaqet thjeshtë si një fenomen. Ai që dëshiron t'i afrohet së vertetes nuk mund ta kërkojë atë veçse nepermjet një përpjekjeje "transhendente".

Do të mund të besohet se Njëta, i cili nuk ka rreshtur se kembënguluri mbi kufizimet dhe nderprerjet e paevitueshme në ndergjegje dhe në arsye, gjatë kërkimit njerezor të së vertetes, do të kishte shmangur çdo lloj teorie globale. Dhe megjithatë ai ka zhvilluar një vizion tërësor mbi jetën, një metafizike të botes dhe se fundi të vetë qenies. Këtu na duhet të flasim për *vullnetin për pushtet*.

"Vullneti për pushtet" është një nga ato shprehje që për publikun e gjere kanë marrë një domethenie shumë të përcaktuar dhe të kufizuar dhe, për këtë, është për të ardhur keq. Që prej fillimit të historisë së filozofisë mendimtare kanë provuar të thojnë se çfarë është bota - uje, ajër, të kunderta, numra, me vone ligje, jete ose vullnet. Njëta ruhet nga këto interpretime - dhe megjithatë, ai vetë ben një interpretim global: bota është jete dhe jeta është vullnet për

pushtet - kështu bota me gjithëka që përmban nuk është gjë tjetër veçse vullnet për pushtet. Dhe kjo nuk përfshin vetëm botën - por edhe vetë qenien. Çfarë do të thotë kjo shprehje? Në fillim, ajo nuk ka sigurisht kuptimin e drejtpërdrejtë mjetezor as edhe një kuptim biologjik. Ai vetë thotë se bëhet fjalë për një koncept "pa themel" (unergelündlich). Në fakt, me të ai quajnë sipas rrethanave sende të ndryshme dhe bile kontradiktore. Mjeri nga këta kuptime vullneti përmitet, për t'u bërë me tepër se qëlemi për të luftuar dhe për të fituar mbi vetveten për të eksperimentuar për të kërkuar. Nga ana tjetër vullneti për pushtet shihet drejt rrezikut për të përballuar rreziqet ai synon ta ngrejë jetën në një nivel më të lartë sepse ajo që kërkon ky vullnet, nuk është medoemos kohezgjatja por çasti, (ose pafundësia). Vullneti për pushtet - nëpërmjet një fitoreje mbi vetveten - mund të sjellë një gezim për atë që di t'ia njohtë dhe t'ia pranojë domosdoshmërinë. Kështu sipas Niçes, vullneti për pushtet e nënshton jetën e diçkaje tjetër, po aq sa ai e perfbuz atë në emër të qenies së vertetë. Vullneti për pushtet është konsideruar gjithmonë "në perspektivë" dhe është ai që çdo herë e interpreton botën ashtu sikurse ajo na është dhënë. Ateherë kur metafizika e vullnetit për pushtet amplifikohet deri tek qenia në vetvete, gjithëka që ndodhet në të bëhet një shenjë, si objekt interpretimi me një numër të pafund domethëniesh të mundshme.

Shihet se ky vullnet për pushtet nuk ka aspak gjithmonë të njëjtin kuptim. Kjo ndodh sepse fjala "fuqi" është një term i papercaktuar. Dhe tek Niçja, ai nuk është i lidhur gjithmonë me të njëjten vlerë. Nuk do të ishte e mundur ta njehsoje me instinkte që shkaktojnë një ndjenje fuqie. Niçja bën përpjekje të kuptojë në formë të panumerta. Prej kësaj rrjedh, rishtazi, mundësia për keqkuptime të panumerta dhe zgjedhja e fjalëve sikurse ajo e shembujve varet gjithmonë nga ky fakt. "Vullneti për pushtet" mund të shërbejë për të bërë apologjinë e luftës dhe të mjeteve që ajo nënkupton. Nga ana tjetër, marrë në një kuptim sipërfaqësor, një metafizikë e vullnetit për pushtet rrezikon të ngjasojë me njërin nga metafizikat e vjetra dogmatike, autori i të cilave beson se e di se çfarë është bota në teresinë e saj ose qenia e marrë si e tillë.

Por mbas gjithçkaje që ne tashmë kemi kuptuar nga Niçja, është e qartë se ai ka dashur të thotë krejt tjetër gjë. Ai e di se përgjate

gjithë asaj që ndodhi vullneti për pushtet mbetet në thelb, i pamohuar t'i vesh një emër, kjo nuk do të thotë ta njohësh. Ai e di shumë mirë se nuk e ka zbuluar një shpjegim të tillë të qenies dhe s'ben gjë tjetër veçse kërkon "atë" në të cilën ai njih çka i duket se është vetja e tij. Duhet shtuar që sipas teorisë së tij mendimi metafizik është në vetvete një akt i vullnetit për pushtet - në atë mënyrë që në shohim të rihapet pa fund hapesira e kërimit të filozofisë. Dhe megjithatë, në mbesim në mënyrë të ngurtë në gjendje të vetvetishme, çdo trashëndence është e ndaluar për ne.

Kështu ka ndodhur gjithmone me Niçen ai nuk shpik një doktrinë, se ciles pastaj t'i nënshtrohet. Kufizimet e metafizikës së tij të vullnetit për pushtet, ai i zbulon vetë në instrumentet që përdor - për shembull, kur ai i kundërvet kësaj metafizike idenë që ai ka për jetën, lidhur me doktrinen e tij të *kthimit të përjetshëm*.

Gjithmone është e mundur për ta përdorur Niçen apo për të abuzuar me të, për të cituar këto apo atë frazë, këto apo atë paragraf dhe të thuash "ja, është mendimi i Niçes, në këto mënyrë mendonte ai". Por më pas, hasim në pasazhe ku ai thotë pikërisht të kundërtën, saqë mund ta mbash për një të përpjekje të shpjegimit i vertetë i një situatë të tillë faktike, është se asnjë thënie, tek ai, nuk është e vlefshme në vetvete. Asnjë shprehje nuk duhet kuptuar në mënyrë statike, ajo ka njëfarë funksioni dinamik për të përmbushur në një kontekst të dhënë. Një shembull: Niçja e ka luftuar *krishterimin* me një ashpërsi të skajshme, aq sa atë mund ta konsiderosh si një lloj Antikrishti. Krishterimin ai e konsideronte si një shpikje të të dobteve, si një apologji të frikës, të disfatës, të vuajtjes dhe të vdekjes, nderkohe që sipas mendimit të tij bëhet fjale për të rritur vullnetin për pushtet. Për Niçen, njeriu i frymëzuar nga vullneti për pushtet sheh të rritet liria e tij, krenaria e tij. Ai i ben thirrje asaj që çon drejt së madherishmes, fisnikërisë, asaj që tek njeriu hedh poshtë kompromiset e rehatshme të jetës mediokre dhe kenaqësive të vogla. Niçja, si me të ne, shkatërron Krishtin e kryqëzuar që për të simbolizon gjithçka që ai për buz tek qenia njerëzore: dobësi, nënshtrimin, pritshmërinë, "U befte vullneti i tij" - kjo formulë kuptohet si një abdikim i vullnetit të njeriut - nderkohe që ky duhet të imponojë vullnetin e tij ndaj botës, të paktën, ai nuk duhet të parapëlqejë ta pranojë domosdoshmërinë që vjen prej saj në mënyrë

stoike dhe me gezim.

Por nga ana tjetër, tek Niçja hasen pasazhe plot me admirim për personalitetin e Krishtit, pasazhe në të cilat ai hyjnzon meshirën, butesinë, nënshttrimin, dashurinë. Tek ai, dobësia nuk është gjithmonë e kundërta e vullnetit për pushtet. Bile duket se në raste të kufizuara, vullneti për pushtet mund të perputhet me dobësinë me të shkajshme, pikërisht atëherë kur kjo nuk është pasojë e frikës, por një qëndrim i dëshiruar, i ndermarre me vullnet të lirë. Shihet se Niçja mbetet një autor shumë i papercaktuar, lidhur me të cilin është gjithmonë e mundur të luftohet me citate të nxjerra nga veprat e tij pa patur e gjitha kjo asnjë kuptim.

“U befte vullneti yt” ja se çfare mund të jete shprehja e një dorëheqjeje të mirëfillte dhe kjo është gjeja që perbuz më shumë Niçja. Megjithatë, sikurse e kemi parë, në veprën e tij, shpeshherë haset tema stoike e amor fati, domethënë dashuria për domosdoshmërinë e fatit, kundër të cilit nuk mund të bëhet asgjë. Si mund të pajtohen këto dy qëndrime? Për Niçen, kjo është një pyetje tepër e madhe. Nëse unë nënshtrohem për shkak të karakterit tim frikacak, unë jam më pak se një njeri, por nëse unë nënshtrohem, ashtu siç bëjnë stoiket, për hir të pavaresisë sime të brendshme, atëherë ky është një veprim i madhërishëm.

Ka mundësi që Niçja të ketë dashur, nëpërmjet amor fati, të sugjeronte ndermarrjen e një kapercimi brenda një kapercimi. Ka mundësi që ai të ketë dashur të kapërcejë idenë njerëzore, tepër njerëzore të progresit, domethënë atë që shprehet se njeriu, në të ardhmen e tij, synon të realizojë një qëllim. Ajo çka Niçja na jep, është më pak një doktrinë sesa një reflektim i aftë të rrenjosë tek në një kurajo thelbësore nëpërmjet se cilës pohohet dhe kapërcehet vetë liria. Një kapërcim i tillë mund të shprehet në format më të ndryshme dhe më kontraktore.

Dhe në fakt, tek Niçja ne gjejmë një teori për botën si e vetvetishme dhe që përjashton çdo transhedence.

“Zoti ka vdekur” Niçja e shpall këtë lajm. Tashmë njerezit, edhe sikur të jone në kulmin e ankthit - pikërisht pra nëse janë në kulmin e një gjendjeje ankthi - nuk mund me t’i drejtohen Zotit, as për të kërkuar një shpjegim tek ai, as edhe për të gjetur atje një kuptim. Tashmë qenia njerëzore është e detyruar të mbështetet vetëm tek vetja e saj, pa asnjë

shprese (te pakten pa asnje shprese te perligjur) dhe te ruaje e vetme, brenda saj me vigilance dhe fort, vullnetin e saj per pushtet. Shpesh keto fjale jane interpretuar sikur shprehin nje sfide prometeane, ambicien e nje njeriu qe nepermjet fshenjes pas "mbinjerut" ne te veretete deshironte te ishte Zot.

Por kush do qofte qe i vihet leximit te Nices fiton mbresa krejt te tjera. Vdekja e Zotit, mungesa e tij, ne kete veper ze nje vend me te fuqishem sesa ne shume teologji. Ketu behet fjale per nje mungese te shumefishuar ne menyre te pafundme e cila nuk rresht se provokuari njeriun, per t'i dhene ne menyre te dhimbshme dhe heroike, pergjigje gjithmone te reja nepermjet te cilave ai kapercen veten e tij. E gjitha kjo ndodh sikur e vetvetishmija ne vetvete te mos jete gje tjeter vecese mohimi i transhendences, sikur Nica t'i shkruante frazat e tij nen veshtrimin e Zotit qe mungonte te shkruante ndoshta vetem per te, per Zotin e vdekur dhe kapercimi nepermjet vullnetit per pushtet kryhet gjithere ne hapesiren e transhendences qe ai mohan.

Tema e kapercimit te vetvetes nenkupton se ne qender te mendimit te Nices ndodhet *pervore e themelore e procesit te ndryshimit*. Gjithcka eshte ndryshim. Por ne duhet qe ta pafundmizojme historine qe nuk rresht se krijuan gjera te reja me idene e pandryshueshme te *amor fati*. Tek Nica hasen e se perjetshme. Te dyja temat, apo ndryshimit dhe ajo e pandryshueshmierise se perjetshme te perjetuara ne natyren e tyre me te thelle jane te padimeshme per njeriun. Ne te tjeret, ne qeniet njerezore ne kenaqemi me nje te ardhme me te lehte dhe ne nje perjetesi te tepshkueshme ne te cilen mund te futet mjadha kohore. Por Nica vete ne te dyja drejtimet shkon drejt skajesh te paperballueshme. Ne Sils-Maria Nica fitoi nje pervore te quditshme. Aty ndodhej nje shkemb i quditshem dhe para ketij shkembi m'u duk sikur gjeti kthimin e perjetshem. Ne tashme e kemi hasur kete teme tek greket e lashte, te cilet Nica i njihte mire. Viti i Madhi qe persentet ne menyre ciklike dhe papushim. Por ne Sils-Maria ai provoi papritur se e kuptim kishte kjo ne nivelin e perjetimeve te brendshme.

Per te kjo ishte nje ngjarje tronditese. Ai u shkreh ne lote u pershkua nga nje ndjenje, te cilen nuk dinte ta percaktonte behet fjale per dhimbjen me te madhe, per kulmin e gezimit apo per

qetesine e perkrver. Ai ndodhet ne nje gjendje te tille ku emocionet, qe ushqehen nga ndryshimi kohor dhe kuptimi per thellesine e te perhershmes te trenjosur tek e perjetshmja, shkrihen papritur ne menyre mistike ne nje unitet te vetem. Rikthimi i perjetshem ben qe ne ndergjegje te perputhen gjithcka qe ndodh ne kone dhe qe nuk rresht se ushqeveri jeten tone nostalgjike, me ate qe perkundrazi eshte e ngurtesuar ne nje lloj madheshie fantastike, soditese. Nje pervoje qe nuk mund te shprehet me fjale

Nicja, mendimtar i pamundures ne kufijte e njerezores, nuk e le veten as te ngurtesohet dhe as te vetepembahet. Ka diçka qe ai e ka e hedhur poshte gjate gjate jetes. kjo eshte ajo qe ai e quante *shpirt i ngurte*. Keshtu e karakterizonte qendrimin e atyre qe iu permbahen rregullave te ngurta te sjelljes, parimeve te sakta ose per me tepër, edhe nje dijeje qe mendohej se ishte e tille. Ata nuk venë asgje ne pikëpyetje, gjithcka qe ata besojne se dine, e marrin si te verteten e shkalles me te larte, te cilen e pervetesojne dhe e bejne prone te tyren. Keta njerez, nga pikepanja shpirtërore rendohen me mallra dhe me bagazhe - pikërisht atje ku do te kishte rendësi te mos kishte asgje ne dore, te ishe nje udhetar pa bagazhe, i aftë te fitoje mbi gjithcka qe nenshtron shpirtin e lirise, duke perfituar nga lehtësia. Pra Nicja e hedh tej shpirtin e ngurte dhe e fton njeriun *ne kërcim*.

Tema e kërcimit, per Nicen është jashtëzakonisht e rendesishme. Ajo na çon tek tema e forcave dionizjake qe ne perpiqemi t'i harrojmë nen shtytjen e forcave apolloniane dhe te racionalitetit. Kërcimi na çon ne themelin dionizjak të ekzistencës, të cilin na ben ta humbasim *Sokrati*.

Sipas Nicës, Sokrati eshte ai qe duke zhvilluar tek ne racionalitetin dhe mendimin e qartë apollonian, na ben të humbasim kuptimin e thellë te dionizjanes, qe e ende e zotëronin parasokratiket. Shpirti i kërcimit është një shpirt i lehtë, qe hedh tej anijes çdo gje qe peshon krejt panevojë. Ai ngre ne çdo hap qe hedh çastin e tashem. Ne hasim këtu diçka qe tek Kierkegaardi quhej *çast* dhe qe i korrespondon modernizmit, ashtu si edhe e rimerr gjithe rrymen ekzistencialiste. Nocioni i ekzistences, p.ka ku tek Kierkegaardi gjallon liria, ne njefare mënyre hyjnizon çastin kunder totalitetit. Sikurse edhe Kierkegaardi, Nicja nuk është nje mendimtar i totalitetit, perkundrazi, ai ben qe te hidhet ne ere çdo

totalitet për të ngritur lart vlerën e çastit krijues, prej nga shpërthen shkathtësia. Procesi i ndryshimit, duke vllëzuar në kthimin e përjetshëm, i lidhur me një kapërcim të vazhdueshëm, është ai që bën të shfaqet në horizont diçka e përjetshme që shprehet në shkathtësinë e kercimit dhe në amor fati. I tillë është Niçja.

Mjensht, pranë Niçes se vertetë, thirrja e të cilit duhet të na sherbejë si një shigjetë e pakrahasueshme busulle, është formuar edhe një Niçe mistik. Një mit kundër të cilit vetë Niçja nuk u mbrojt sa duhet. E gjithë kjo u ka lejuar shumë njerëzve të shpallën partizanë të tij, ndërsa kanë qenë krejt në kundërshtim me atë që Niçja ka dashur në të vertetë.

Kierkegaardit dhe Niçes paraqesin disa aspekte të perbashkta. Më e pari - dhe Jaspersi insiston në këtë pikë - as njëri dhe as tjetri nuk manden të ketë dishepanj. Sigurisht që flitet për disa mendimtari, sikur të jenë "kierkegaardistë" apo "niçeanë", për shembull. Kar Bart trahetohet sikur ka qenë një kierkegardist. Behen përpjekje të sforuara për të vendosur disa lidhje e afersi. Por mënyra se si ata e kanë praktikaar filozofinë duke angazhuar realisht jetën e tyre në aventurën e mendimit të tyre është diçka që as mund të mesohet prej tyre dhe as mund të imitohet. Që të dy e mbaruan jetën e tyre në atmosferën e një deshtimi total. Në mendimin e tyre ishte në lojë vetë ekzistenca e tyre.

Por këtu na duhet të shprehim në mënyrë të drejtperdre të një rezervë për ata që sapo thamë. Nuk duhet menduar, në dallim nga ajo që sapo u tha, se filozofet e mëparshëm e kanë zhvilluar arsyetimin e tyre filozofik në mënyrë tërësisht të shikeputur dhe të pavarur nga jeta e tyre që jeta e tyre të qëndronte menjandë e paprekur. Nuk dua aspak të them këtë gjë. Çdo arsyetim filozofik angazhon në vetvete ekzistencën - por megjithatë jo si në rastin e Kierkegaardit dhe të Niçes. Ky dallim, pa dyshim që shpjegohet më epokën ku ata jetonin dhe botën që i rrethonte. Në epokën e Kierkegaardit dhe të Niçes bota përreth nuk ishte e afte të mbeshteste dikë që kuturiste në një ndërmarrje të guximshme, dhe i dhene njëfarë sigurie, madje këtë nuk ia dha edhe në çastin kur mendimi shfaqej në teresinë e tij dhe kur mendimtari nuk ishte ende i afte të ndergjegjesohej për veprën e guximshme që kishte ndërmarrë. Në kontrast me këtë, le të mendojme për "dëshirën" hiperbolik të Dekartit përpara se ai të kishte arritur s'garruesat formules së tij *cogito ergo sum*. Sigurisht që edhe në këtë rast s'fjalla për një akt guximi filozofik në një botë që Dekarti e kishte s'fijën. Por ai jetonte në një atmosferë të qëndrueshme e cila e s'

per vokat dhe kapereesh - eshte e domosdoshme per arsyetimi
filozofik. Une besoj se detyra behet shume e lehte kur pajtohesh
me mendimin qe shpreh nje lloj vetekenaqesie ose te pakten ne
dore perfaqe per te mbetur ne kuadrin e nje pesimizmi te
pashenashem idhar me boten tone perendimore te shpallur pa
permbajtje dhe pa vlete. E gjithje kjo te lejon te zesh ne te nje vend
i pershtatshem dhe te ndichesh superior me gjithcka. Askush nuk
ka arsye per me me shume pasion dhe me rrenjesisht mbi ketu
gjendje sesa Niçja dhe Kierkegaardi se njih sipas menyres se tij dhe
nga denimi i tyre askush si duket nuk ka nxjerre mesim. Por eshte
e kotë të perserisesht gjithmone te njejtën gje. Ajo qe eshte e
domosdoshme eshte ta kuptosh, ta marrësh seriozisht dhe te shkosh
me te te shonesh nese eshte e mundur te sakosh me tej. Per te
ngulitur lirin e njeriut pertej denoncimeve paraqitjes pa dorashka
te problemit nga ana e Kierkegaardit dhe e Niçes duhet te zhytesh
ne nihilizem ta pershkosh dhe ta kapereesh.

Nisur nga nje kendveshtim fetar, ne gjendemi ketu perpara
kontradiktash te misheruara ne dy mendimetare. Kierkegaardi eshte
nje i krishtere te cilin besimi e ka lene te deshperuar. Niçja eshte
poeti i mbijetuar dhe i Zotit te vdekur. Por keto dy terma mund te
nderrojne vend me njeri-tjetrin. Atehere kur Kierkegaardi tregon se
eshte e pamundur te jesh i krishtere ne menyre te ndershme ne fakt
ai e perjashton krishterimin ne menyren se si ai per etohet. Dhe tek
Niçja, qe e orienton mendimin e tij transhendental drejt boshllekut
dhe mungeses qe vdekja e Zotit ka lene gjithandej mbas vetes se
saj ndihet aroma e nostalgjise me te thelle fetare qofte ne formen e
revoltes qofte ne ate te *amor fati*. Kjo do te thote se kushdo qe
deshiron te mbetet fetar duhet me te vertete te kaloje nepermjet se
papranshnes dhe ta kapereje ate. Nuk eshte me e mundur te
pranohet bota kushti njerezor ashtu si jane ne kuadrin e feve
ekzistuese, sikur do te ishte e mjaftueshme boll qe te beshitro eshte
ndaj disa rregullave te perkufizuar ne menyre te qarte. Argan e
ne te cilin mbeshitet disa teologe duke thene se nuk mund te
jetohej pa Zotin dhe se gjithcka ecen me mire me Zotin nuk mund
te durohet pas Niçes dhe Kierkegaardit. Feja nuk eshte me e
qeshtje rehatie perkundrazi ajo kerkon te pamundshmen se si
asnjehere nuk mund te permbushet teresisht.

edhe ajo e konvertuar. Arishte posedhjet e pese vjeç kur shpirtor, Lufta e Parë Botërore. Ai pati tre fëmijë. Dy prej tyre u bënë pjesëmarrës në luftë dhe i njëri u vra në të vërta e tjetri u bë infermier. Në këtë periudhë Husserli ishte gjithë admirim për çdo gjë që i përfaqësojë prapësi dhe sikurse shumë çitute të kësaj kohe ishte një nacionalist i zartë. Në vitin 1916 u bë profesor në Freiburg-mbi-Brisgau atëherë ka Martin Heideggeri pak kohe më pas u bë koleg i tij.

Në janar 1933 Hitleri mori pushtetin. Ai i ndaloj çifutët të frekuentonin ndertësat e universiteteve dhe bibliotekat. Është më vënd të paraqesim situatën në kohën kur Husserli u ndodh përjashtuar nga biblioteka e Universitetit. Heideggeri u bë Rektor i emëruar nga regjimi i ri. Pikerisht në kohën kur Heideggeri kolegj dhe pak a shumë dishepulli i tij, që i detyrohej shumë ishte rektor Husserli u përjashtua nga profesori. Me vone fale disa ndërhyrjeve në mbrojtje të tij gjërat eëen pak më mire për të. Husserli mbeti në Gjermani ai nuk pranoi të largohej, por provoi sikurse ka thënë vete - të ngreje rreth vetes një mur shpirtëror. A ndemoni me teper se çdo herë tjetër një përpjekje për të mbrojtur "racionlizmin" ashtu siç e kuptonte ai kundër tendencave irracionalistë që shpërthyen gjatë sundimit nacional-socialist, derisa arriti ta sundojë skenën filozofike. Ai vdiq më 1938 në moshën shtatëdhjetë e nëntë vjeçare pra përpara Luftës së Dytë Botërore.

Husserli e filloi veprimtarinë e tij duke trajtuar në mënyrë kritike dhe nga pikepamja filozofike arithmetikën dhe logjikën. Dy vëllimet e para të veprës së tij *Logische Untersuchungen* u botuan në vitet 1900-1901 dhe më 1907 kemi leksionet e tij mbi *Die Idee der Phänomenologie*. Në vitin 1929 ai botoi leksionet e tërta të famshme të mbajtura në Sorbonë, *Meditatione karteziane* dhe në vitin 1935, tre vjet para se të vdiste *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*.

Që në të gjallë të tij Husserli pa përhapjen e gjërë të fenomenologjisë kësaj shkolle të cilën e krijoi vete ai. Madje pati pershtypjen se me këtë fjalë abuzohej duke quajtur gjëra krejtësisht të ndryshme nga njera-tjetra dhe ndoshta kjo shprehje e pavaresisht suksesit ai mbeti përherë të veti i pakënaqur. Ai u fundi i jetës provoi një ndjenjë të thellë vetmie dhe moskuptimi për mjedisit që e rrethonte. Por ajo që ishte më e dëmshme për të ka

...ne ndarra për vete e me vëllëlle munda të dojë. Hapja e tij për habit ka të thotë Husserli zbulon se ka më afër si të largët ndihet, jo ka Kantit.

Në pikën e tij të nisjes Dekarta pyeste veten se si mund të jetë te sigurt për diçka kur kemi të gjitha arsyet për të dytë për të. Ka vëndën themelet e sigurisë sone. Kjo habi përpara siguri vërtetë të dyshore për gjithçka me qëllim që të gjerë të themel të vete sigurisë.

Habia e Kantit kishte të bënte me ekzistencën e shkencës. S'behet që shkencë ekziston ndërkohë që tek përvoja e titullit në mënyrë të kete asgjë të domosdoshme dhe të vlefshme në mënyrë anveran. Pastaj vien Husserli i cili pyet: si është e mundur që në përvojë të jetë em të sigurt? Ose e shprehur ndryshe: çfarë marrëdhënesh ka ndërmjet ndergjegjes dhe botes?

Pika e tij e nisjes është siguria origjinale që ne kemi këtu në një botë që na rrethon. Dhe kjo është ajo që e habit. Pa ambientin e rreth qysh në fillim në gjuhën që përdor Husserli të të provojë të rrietojme se brendshmi habinë e tij të parë. Ai ka studiuar matematikën dhe logjikën dhe di se që është në shtaz në jetë të të kaluar sepse ajo askund nuk mund të jetë e kaq shprehë përja hitear nga çdo dyshim sa në fushën e logjikës dhe të matem at kes a është shkallësena e sigurisë. Dhe kjo siguri e drejtperdrejtë e habit.

Konceptimi i Kantit e haton sepse në fillim të jetës problematika e sigurisë është e renduar me elemente që ndikojnë te përvojë siç është për shembull sendi në vetvete. Kështu kërkohet siguri se drejtperdrejtë që ne kemi për botën - ose e shprehur me struktura që vjen para çdo loj përvojë dhe për të cilën e kërkohet edhe në loj siguri. Si njëra ashtu edhe tjetra ka të njëjtën siguri. Me mirë ia vlen të nisemi nga ajo vete nga ndryshimi i drejtperdrejtë.

Kjo është pika e nisjes. Duke u ngritur për kërkim të jetës e tij dhe mbrohet sipas të drejtmeve.

Me se pari ai lartton *fundet përvore* që vë në dukje pikën. Në ashtu mënyrë ai nuk dëshiron të jetë tërësisht me atë që është. Të gjejmë themelet e sigurisë në përvojë të mënyrës së brendshme të ndergjegjes. Ai e vizitonte mundësinë e të

mendimit tone me te drejte - se gjendet psikike qe ne mund te
vezhgojme per shembull me ate te introspeksionit jane per te
objekte, por aq sa edhe objektet e botes se jashtme - keto jane
sigurisht objekte psikike, por megjithate jane objekte. Ne keto pik
at i mbetet besnik Kantit, sepse edhe per Kantin gjithcka qe ne
mund te pershkruajme nga ndergjegjia jon e eshte tashme nje
ndergjegje e objektvizuar. Ne qdo rast ajo nuk eshte a priori
Husserli nuk deshiron te jete nje nga ata qe kenaqen me pershkrimet
introspektive te realitetit psikik dhe qe per rrjedhoje humbasin
keshitu ne nje mjedis subjektivizmi, domethene ne nje empirizmi.
Dhe ne pozita idealiste mund te arrihi pa shume vonesë
sikurse u ndodhi empiristëve angleze. Le te mendojme per Berkl
Husserli nuk deshiron te kete te bere me nje objektvizim te
ndergjegjes dhe ne nje menyre te pergjithshme me psikologjine. Ajo
qe ai kerkon duhet te jete e drejtperdrejte dhe origjinale.

Pastaj ai hidhet kunder Dekartit megjithese ka per te admiruar
me te madh - per kete mjafton te kujtojme *Meditationes* e m
kardeziane. Ai e qorton metoden karteziane sepse e shkeput ne
menyre te menjehershme dhe abstrakte *cogito* nga gjithe pjesa
tjeter e botes, megjithese atehere behet e pashmangshme marrja e
nje kthese te forte nepermjet perkrverjes hyjnore, me qellim qe te
rilidhet me boten e objekteve. Por *cogito* ja e perjetuar nuk eshte
kurte e veqar ajo e ka realitetin e vet per sa kohe qe ajo perfageson
ego cogito cogitatum. Kjo do te thote ne njeri tije "une" i mendo
githmone *diçka* nje send ne gj. Pikerisht kjo perjetohet tek
mendimi ne menyre origjinale. Dhe mbeshtetur mbi kete te vertete
te qarte te vetvetishme, Husserli deshiron te bazojë sigurine e t
keshitu ate qe mendimi e mendon ne menyre origjinale nuk e ka ne
qe e ndertojme, ne duhet te kenaqemi *duke e pershkruar*.

Me se fundi ai hidhet kunder Kantit dhe kantianizmit pikerisht per
te mos u lejuar elementeve te erret te arrine te arresime proces te
drejtperdrejte te perjetimit. Siç e kemi pare tashme ai nesh p
dualizmin kantian "fenomen - send ne vetvete" si nje *apriori*
ndertuar. Konceptimi i Kantit sipas te cilit ndergjegjia nuk eshte
vlefshme vecse per fenomenet - vien sipas Husserlit nga nje
relativizmi qe nuk i pergjigjet kerkeses per nje bazament
per sigurine. Asgje nuk mund ta ktheje mbrapsht Husserli.

fenomenologjia dhe fenomenologjia transhendentale. Husserli ben objektin e studimit historik te evropiane dhe perpiqet te hedhe drite mbi krizen e perjetonte Evropa. Ne syte e tij kjo krize ka bere e mundshme me shpalosjen e mbreterimit te arsyes dhe per mjedhoje arsyeshme ate si te prejardhur nga nje tradite racionaliste ne pergjithesi ne kerkim te nje filozofie universale dhe unike. Megjithate sipas Husserlit te gjitha shkencat kane hyre ne krize ne menyre te mistershme. Kjo gjë nuk ka te beje aspak me sukseset e shkencave te vecanta por vetem me domethenien e tyre filozofike te perbashket qe eshte themeli i tyre. Eshte teper mbreselene se te veresh, dake lexuar shkrimet e Husserlit se sa te shumta jane turrmet e tij per te qene te vemendshem ne kete apo ne ate drejtim *ma dahet heissen - nuk dihet qe te mos kupto ne ne kete me tyre* etj. Ai eshte vazhdimisht i zene si me thene, der te perreaktuar vendin ku zhvillohen mendimet e tij me qe him qe t'i veqoje kunder psikologizmit, karteizianizmit dhe kantizmit.

Pra, çfare eshte *fenomenologjia*? Ne brendesi te ketij nocioni qendron nje mosperputhje midis *metodes* dhe *doktrines*.

A behet fjale per nje metode per nje menyre per te trajtuar problemin apo per nje doktrine sistematike? Nje husserlian i vertete nuk do ta kishte pranuar aspak nje alternative te tille sepse per te vete metoda eshte nje doktrine. Metoda dhe doktrina nuk bejne veçse nje siguri mbeshketet ne vete aktin e metodes se vene ne zbatim. Metoda fenomenologjike nuk eshte pikerisht nje rruge qe te çon tek doktrina ajo eshte ngritur ne rangun e doktrines sepse ajo ka realizuar procesin e sigurise se pare qellimore.

Atehere lind pyetja mos valle identifikimi i metodes ne doktrinen qe ben Husserli mos sjell me vete moskuptimin e shume koncepteve te tij? Shume lexues qe besojne se e kane kapur Husserlin ose qe flasin me guhen e tij, ka mundesi te kene rene ne kurthin ku disa fjale jane perdorur here ne kuptimin e tyre tradicional here ne zhargonin husserlian. Nje shemball tregues i 'fenomen' - te cilen e kemi pare tek Kanti - shenon ate qe shfaqet dhe aspak sendin ne vetvete. Por tek Husserli metoda e perdorur kerkon qe fenomen te merret si plotesi i vertete i ndenies se menyre qe midis fenomenit dhe objektit ne ndergjegje te mos ket asnje lloj dualizmi. Pa kete, dualiteti fenomen-send ne vetvete eshte

që në tërësi nuk ka për të qenë e domosdoshme.

Në këtë mënyrë shprehim këndvështrimin e endosjen nga këndvështrimi i vetë-cilësive dhe të cilësive të tjerë që munduarin eksistencës hapësirë reflektive që e përshkruan dualizmin kantian.

Mund të shprehjet pyetja nëse Husserli e ka kapur në të vërtetë alternativat tradicionale të shkencës dhe të humaniteteve, të cilat në mënyrë empirike e të zakonshme të jetës mund të kapin më të lehtësi me të madhe të cilësive të cilësive dhe materialitete të metode e doktrine klasike të shkencës dhe të humaniteteve tshin keto alternativa?

Te këtohet përshkrimi i tërësisë së Husserli këtu është një aspekt i metodologjik. Ai përjashton shtimin e tërësisë së shprehur, siç e kemi vënë re së shpejti në vetvete dhe a priori. Ai ben përshkrimin e për të mbatur vetëm pasqyrosjen e detyruesit të ndërgjegjës. Ai nuk pranon të ndërtotë a nuk detyrohet të përshkruajë. Pikerisht këtu që ai nuk ka pranon Kantin me të për të ndërtuar përvojën me ndihmën e kategorive të cilësive të cilësive aparantit në tërësi ndërkohë që ai nuk dëshiron që të shprehjet përshkrimi mënyrën se si na janë dhënë fenomenet.

Në do të besonim se është fjala për të përshkruar në tërësi, por nuk është aspak kështu. Husserli dëshiron të përshkruajë fenomenalitetin, të dhënë e fenomenit mënyrën se si tërësi në përvojën time. Detyra e fenomenologjisë është të analizojë dhe të ndërgjegjësohet në të cilin na është dhënë në fenomenin e caktuar. Bëhet fjale për një lloj përshkrimi reflektiv.

Në tan, kemi në gjendje të kaptojmë perse Husserli përshkrimi introspektiv i pikerisht se përshkrimi reflektiv i introspeksionit kanë prirje për të ngatërruar me metodën. Ai që këtu në Husserli si me theshtë me analizë e detyruesit në reflektiv përshkrimi i fenomenit si është përshkrimi përvojën time.

Reduktimi fenomenologjik është që vete Husserli në të vërtetë se të qëndron në faktin se fenomenologjia është vetë-eksplorim i hoxatise dhe u çliruar nga teza themelore e vdekjes dhe një shndërrimi metodologjik. Kjo teza themelore është se realitetit të botës. Çdo përvojë natyrisht reduktohet.

dienperdiente kete teze sipas se ciles ekziston ne realiteti i perftsam gjithcka - me fjale te tjera pohohet ne menyre te kemijer se ekziston bota reale e tanishme dhe reale.

Por fenomenologu nuk ka aspak qellimin te kundershtojë kete teze - kja do ta çonte me domos ne pozitat e nje idealizmi te kaluar (sipas te cilit bota nuk ekziston veçse ne ndergjegje). Ne fakt ai na deshiron veçse ta vendose boten ndermjet kllapave - sikurse klon ta beje kete ne çdo çast liria absolute e tij - kesatu pa e moruar realitetin e jashtem - ai e hedh tezet ne boten e jashtme - fenomeneneve ne ate menyre qe ne analizat qe do te kryejë ky realitet nuk do te luajë asnje lloj roli. Pra bota nuk eshte as e mohuar dhe as e vene ne dyshim - fenomenologu vetem sa i ndalon vetes çdo gjykim qe ka te beje me realitetin e saj. Nderkohe qe teza vliet keshtu ndermjet kllapave edhe te gjitha shkencat qe kane te bejne me natyren jane gjithashtu te vena midis kllapave - ne ate mase qe ato synojne te thone diçka te vertete lidhur me realitetin e ket universi.

Nderkaq, ajo qe mbetet pa u prekur nga reduktimi fenomenologjik eshte ndergjegjja e cila ne parim perben nje *zonë te qenurit* te veçante e cila mund te behet fusha e nje shikence te re - e fenomenologjise. Kete zone qenieje ne mund ta ilustrojmë nepermjet nje figure. Te marrim nje fije leter. Ne njerën nga faqet e saj gjenden fenomenet e pervojës, ne faqen tjetër, ajo qe prodhohet ne ndergjegje. Ne jemi te prirur te marrim ne konsiderate njerën ose tjetrën faqe te fletës. Por ne metoden fenomenologjike te Husserlit ajo per te cilën behet fjale, ne njefare menyre eshte ajo qe ndodh ne brendesi te fijës se letres, domethene vete *e dhena* e fenomeneve *aktiviteti* i ndergjegjes, ne saje te se ciles kjo e dhene eshte bere e mundshme.

Ne doktrinen e Husserlit metoda e reduktimit shenon nje këmbim te ndergjegjes tek vetvetja, jo si nje substance e perhershme por si nje qellimesi, e cila iu jep kuptim fenomeneve dhe permbajtës sendeve. Ajo qe te mrekullon, ka te bejë pikërisht me qartësimin e vetvetishme te ndergjegjes se qellimshme (intencionale) qe eshte nje enigmë dhe sipas mendimit tim, mbetet e tillë.

Fenomenologjia do te analizoje pra, veprimtarinë e ndergjegjes se qellimshme. Tipari themelor i ndergjegjes eshte se ajo eshte e

pa e kuptuar ashtu siç është objekt i objekti. Por, veçetë e ndërgjegjës është ai që qëndron përballë saj. Ndërkohë që kapërcen dhe objektin të saj dhe duhet të përfshijë në kuptimin e këtij objekti. Si kuptim dhe nëse ajo dritë e dritë dhe ajo që realizon veprimtarinë e saj domethënë dhe i objektit të synuar të saj. Çfaje zhvillimit të mëvonshëm të historisë së filozofisë ndërgjegjësja si që *intention* ka luajtur një rol vendimtar. Në saj të këtij koncepti shumë mendimtari të mëdhenj kanë vendosur në lidhje midis fenomenologjisë dhe filozofisë së ekzistencës. Njëri ta më i shquar ka qenë *Martin Heidegger*.

Te perqijemi tani që të vendosim në lidhje në disa rrethëse reduktimit dhe doktrines së qëllimshmërisë. Reduktimi lejoi që teza e realitetit të botës të vihet ndërmjet kllapave ndërsa ndërgjegjësja mbetet intencionale. Çfare do të thotë kjo? Kjo do të thotë kur realiteti i objektivitetit natyror dhe bashkë me të marrëdhëniet praktike me objektet e nevojshme për jetën ndodhen të pezulluara nepermjet vendosjes mes kllapash në këtë kohë bëhet i mundur një vesatrim i jetës - domethënë përkishtë veshtrim fenomenologjik që është i hapur ndaj shtaqes së fenomenave. Ka mandesi që reduktimi husserlian nuk është aq shumë i arsyeshëm konvertimit që ndodhte tek Bergsoni kur instinkti bëhet "qinteresar" dhe lejonte realizimin e intuites së klluar. Në vend që të ketë një reagim jetësor ose instinktiv ndërgjegjësja bëhet aftë për një vizion të ri mbi origjinalen.

Kur një gur kërcenon të na bjerë mbi kokë për ta shpërndarë bëjme një levizje të menjehershme pa pyetur nëse gur është me të vërtetë real. Kur ne trajtojmë sigurinë mbi realitetin e botës dhe kur e vëmë me pas mes kllapave nepermjet metodës së reduktimit ne mund të marrim përvojën e një qendrimi fenomenologjik të atërt me një qendrim estetik ndërgjegjësja intencionale përjeton fenomenet ashtu si i janë dhënë asaj duke u dhënë brenda vetes së kuptimit të tyre.

Në rastin e intuites fenomenologjike nuk bëhet fjalë për një tërësi të shkuar sendet për të kapërcyer ata për të kapur një realitet të përtejme tek qenia e tyre. I vetmi realitet absolut që është i kësaj është vetë ndërgjegjësja fenomenologjike. Sepse nëse realiteti

redaktuar, ne zotëroime ne mund, sigurisht te veme njes kilaq te teren e realitetit te botes me te gjitha pasojat qe vijne prej kene por nuk do te na ishte kurre e mundur te vendosimi mes kllaq e realitetin e ndergjegjes intencionale. Keshtu pra ajo qe shfaqet te natuta mbetet kurdohere e rastesishme, ndersa ndergjegjes intencionale eshte me natyre *absoluite*. Kjo ndergjegje nuk eshte ndertuar nga diçka tjeter, perkundrazi eshte ajo qe formon fenomenet plotesat e saj, duke iu dhene atyre nje kuptim.

Husserli e pershkruan kete formesim te fenomeneve nepermjet ndergjegjes intencionale lidhur me *perceptimin*.

Sendi i perceptuar nuk eshte as sendi ne vetvete, as fletorja qe shohim kenu (fakt empirik). Prej saj ne perftojme nje shamesh 'profili' dhe ajo eshte nje sistem kompleks sofaqesh te ndryshme te cilat ne i kapim nepermjet perceptimit.

Kur ne qendroime perballe nje objekti, ne e shohim ate nen nje kend te caktuar, pastaj nen nje kend tjeter dhe me pas nen nje te trete nen nje ndricim te dhene pastaj nen nje tjeter, prane kesaj aparasaj njolle drite me kete apo ate refleks duke paraqitur kete apo ate profil - ne tasame kemi folur per kete ne nuk mundemi kurre ta shohim kubin konkret me te gjashte faqet e tij te barabarta. Keshtu ato qe ne shohim, jane aspekte dukje te jashtme, perafime - dhe sendi i perceptuar, eshte sistemi i perbere i kesaj shumeshie te panderprere dukjesh te jashtme dhe skicash qe na jane dhene nga pervoja e drejtperdrejte. Ai qe ne e quajme send i perceptuar nuk esate tjeter gje veç asaj qe ne perceptojme. Ai eshte nje sistem i perbere teresine e te cilit ne nuk arrijme ta zoterojme kurre, por te qendron realisht ne ate qe ne kemi perceptuar faktikisht nga e gjitha kjo shumellojshmeri. Dhe sipas Husserlit eshte absurde te besojme tek nje send real dhe i vertete, i cili gjendet pas dukjeve te jashtme. Qenia e fenomenit eshte shfaqja e tij, te dy termat jane dhe pervec një te vetme.

Dhe megjithate pervoja nuk e shteron qenien e sendit. Kjo te thote se ekzistojne gjithmone ne patundesit te tjera munde tjera pika veshtrimi te tjera perspektiva te tjere aspekte te shikimit. Sendi eshte gjithmone me i pasur sesa nje e kalla ka te gjate perceptimit dhe, megjithate ai nuk eshte i ndertuar ne nepermjet perceptimit. Perderisa ekzistojne gjithmone munde tjera

tjera realiteti objektiv nuk është veçse detyrues për të gjithë. Por është e mundur që disa aspekte dhe disa kategori të objektive të ketë Husserli bashkon në një të vetme mendim të koordinuar të rastit të modernitetit në atë mënyrë sa që nuk ka më një kohë të sigurtë. Në të kaluarën shkencë mbështetej tek kohëzgjatja e botës me një lloj gjysmë sigurie. Jo se ajo besonte të zotërohej por besonte se mund ta kapte. Por kështu tek Husserli shfaqet një pasiguri e cila asnjë progres i shkencës nuk mundet të ta shpëtojë se në fund të fundit ka me të vërtetë një kozmos domethënës dhe natyrisht koherent të të gjithë aspekteve dhe të gjithë perspektivave. Husserli arrin deri atje sa bën fjale edhe për mundësinë e një jobote.

Le të mendojmë për pikturën që zhvillohet në epokën tonë për ato koka, për ata trupa, tiparet dhe organet e të cilëve janë zhvendosur, pastaj janë mbashkuar në mënyrë arbitrare. Kjo pikture pasqyron mundësinë e një inkoherençe të fundit të një arbitrariteti të botës. Në këtë drejtim është prodhuar a e çarje e madhe e në natyrë krejt tjetër nga hapja e përfutur në shekullin XVI kur të kalua nga bota e mbështetur në një vershin të pafundme. Në atë kohë nuk kishte më vende fikse por unitet i botës vazhonte të ishte një postulat i nenkuptuar. Sot, shkencë, filozofi, arti, në njëfarë mënyre hapin mundësinë e një jobote të një jokuptimi.

Husserli e sheh filozofinë e tij sikur të jetë "në shkencë rigorozë". Dhe në të njëjtën kohë ai pretendon të heqë dorë nga çdo lloj mbështetje tek nocioni i shkakesisë. Fenomenologjia ndërmerr të analizojë ndërgjegjen dhe, ndërgjegjja duke qenë intencionale nuk i nënshtrohet asnjë lloj shkakesie. Pra Husserli lufton psikologjizmin vezhgues që mundohet të shpjegojë ndërgjegjen nëpërmjet shkakëve të jashtëm. Ai gjithashtu lufton psikologjizmin introspektiv, që përpiqet të reduktojë ndërgjegjen në pasoja të vetë shkakësore të brendshme. Për të shkakesia është në kategori që nuk mund ta shpjegojë ndërgjegjen.

Një mospranim kaq radikal për të lënë shkakesinë të zotërohet intencionalitetin është karakteristike për atë epokë. Por nga ana tjetër ka një afëri të dukshme ndërmjet Husserlit dhe Leibnizit në themel intencionalitetit të ndërgjegjes dhe orëksit të brendshëm të monadës. Vetë Husserli është shprehur shpeshherë në favor të Leibnizit.

Një doktrinë e tillë e ndergjegjes intencionale që përmban mundësinë e një jopote mbetet gjithnjë nën kërcënimin e solipsizmit sepse kurrë nuk mund të ketë një ndergjegje të vetme dhe unike. Dhe është kjo arsyeja përse nuk pushon së shtruar me një implikatesh të veçantë problemi i tjetrit - ndergjegjes tjetër. Nën sundimin e reduktimit fenomenologjik kush mund të jetë *tjetri*?

Tjetri - *me alter ego* - formësohet në ndergjegje nëpërmjet analogjise me unin tim - dhe në të njëjtën kohë si i huaj për ndergjegjen e unit tim. Nga kjo kontradiktë Husserli ka nxjerrë konceptimin e *intersubjektivitetit transhendentit* - të cilin unë nuk do ta trajtoj këtu.

Lexuesi pa dyshim e ka vënë re faktin se duke paraqitur doktrinën e Hegelit unë nuk kam arritur në atë shkallë qartësie sikurse për filozofet e tjerë. Husserli nuk është "mëndimtar i im". Për mendimin tim ai ka shumë lëndime në zhvillimin e ideve të tij, pretendimi i tij për të kapur përvojën e drejtpërdrejtë shprehet nëpërmjet termash të shumtë dhe teper të nderlikuar dhe asnjëherë nuk kam arritur të di nëse kam pasur të bëjë me thellesitë e oqeanit apo me shkumen e valeve të tij.

Meqë ky libër është konceptuar për të mbetur një paraqitje e interesore dhe e copezuar e historisë së filozofisë do të kisha parapëlqyer ta lja fare menjëherë Husserlin. Por, kjo është e pamundur. Ndikimi i tij mbi filozofinë bashkëkohore sikurse mbi shkencën të ndryshme shoqërore është teper i dukshëm dhe teper i thellë. Unë jam munduar të bëj sa më mirë që të jete e mundur. Por vazhdoj t'i them lexuesit që të jete i kujdesshëm - një filozof mund të kuptohet - siç e kam thënë tashmë - vetëm atëherë kur arrihet të *mendohet bashkë me të*. Këtu, kjo nuk ka qenë e mundur për mua.

Me fenomenologjinë e tij, Husserli shpreson t'i ketë kapërcyer alternativat e mëdha në filozofi - empirizmin dhe racionalizmin, realizmin dhe idealizmin, nominalizmin dhe esencializmin. Unë nuk jam i sigurt nëse ia ka arritur kësaj - mos vALLë i ka errur apo tërësisht keto alternativa?

Ai bente thirrjen për t'u shkuar tek vete sendet. Por nga ana tjetër thoshte se ndergjegjia është qenia e objektit për mua. Pra ai ben thirrjen për t'u kthyer tek ndergjegjia.¹ Sepse vetëm nëpërmjet një të dhene të shqisave dhe nëpërmjet intencionalitetit që synon të

kapen e the b të caktuar na jepet një fenomen. Ajo që duket e
kënde tek Husserli, saje fare mire mund të tregojë se ka rritur me
me një lloj idealizmi transhendental. Ajo kësaj perceptimi
intermediet në një pafundësi - profidesh - të mundshme dhe ajo
reziston përballë natyrës së rastësishme të sendeve eshte vetem
natyra absolute e ndergjegjes intencionale. Me se fundi Husserli
zhvillon një lloj teorie idesh në kuptimin kantian, meqe t'atë të
objektit për të, duhet të jete një symin i ndergjegjes - diçka që
vitet asaj si një detyrë (aufgeben) dhe jo si një gjë e dhene vetë
(nicht gegeben) sikurse shprehet Kanti.

Gjithë kësaj i shtohet fakti që interpretimet dhe komentet e
ndryshme të dishepuve me besnike të Husserlit dallohen shumë
nga njëri-tjetri. Secili ka Husserlin e tij, aq shumë është i pranishëm
ky fakt saje fenomenologjia husserliane shprehet në një shumësi
profidesh filozofike të ndryshme - sipas një procesi të ngjashëm me
atë, që sipas tij, pësojnë "sendet" tek perceptimi.

Dhe megjithatë Husserli duket se është gjithandej i pranishëm.
Ka mundësi që edhe vete natyra kontradiktore e veprës së tij e ka
shtuar ndikimin e saj. Ai ka ushtruar me ndikim vendimtar mbi
Hajdegerin dhe mbi Sartrin - sikurse edhe mbi shumë filozofë të tjerë
bashkekohorë, kerkimet shkencore të të cilëve do të ishin të
paimaginueshme pa të - veçanërisht në fushën e estetikës siç është
për shembull polaku Ingarden. Ai e rinovoi gjuhën filozofike
sigurisht jo për të mirë - sepse ndersa përpigjet për të kapur përvojën
e drejtpërdrejtë, u bë edhe me teper i kompaktuar - me pak i qartë
përgjithësisht me pak i kuptueshem. Megjithatë problemet e reja
që shtroi - apo ato që diti t' - shprehe në një mënyrë të re - ngjallën të
filozofet pas tij një habi të thellë dhe pjellore dhe problemet që i
shfaqen në këtë mënyrë zënë shpesh një vend qendror në veprat e
tyre. Por nuk është vetem filozofia dhe shkencat shoqërore të cilat
u ndikuan nga mënyra e tij për t' i shtruar problemet, a nd kjo edhe
mbi artin bashkekohor. Me thene të drejtën - mund të shtrohet pyetja
nese bëhet tanam fjale për një ndikim - apo sikurse pram të besor
u krye gjithandej i njëjti ndryshim thellesor në mënyrën e të
menduarit, i cili nxiti në të njëjtën kohë fenomenologjinë e Husserlit
dhe "artin modern".

Një shembull - ndërkohe që vizitohet një ekspozitë

retrospektive e Pikasos ne te cilen figurojne vepra te te gjitha epokave, te kthehet pershtypja e qarte se ne çdo periudhe bre ne çdo pikturë Pikaso ben perpjekje per te pikturuar sipas nje urdhr te brendshem. Ai nuk pranon qe problemet t i imponohen nga bota e jashtme. "Urdhri" çdo here është i ri dhe arbitrar dhe detyra e piktorit, është per ta bere ate te domosdoshem nepermjet ekzekutimit te kesaj vepre. Kjo menyre e perpunimit te se domosdoshmes duke u nisur nga nje urdher arbitrar me ben te mendoj per Husserlin. Kemi te bejme me nje proces pothuajse te ngjashem me ate te krijimit hymor gjate te cilit njeriu nuk pranon te marre "nje te dhene" ku ai e nderton veten e tij ne menyre te vetmuar dhe pastaj ua le vendin te tjerave. Ky është problemi me te cilin ai ballafaqohet. Ai nuk e pranon realitetin e botes qe e rrethon vecse ne nje menyre krejt te veçante duke e siperber ne nje numer te pafund aspektesh qe vijne njeri pas tjetrit te fragmentuar me gjithese i duhet ta rindertoje çdo here sipas urdhrat te tij te brendshem pa e perfunduar kurre keto gjë. Nje numer nga keto tema gjendet tek fenomenologjia e Husserlit.

MARTIN HAJDEGER (1889-1976)

Hajdeger ishte me origjine nga Gjermania e Jugut, nga Schwarzwald dhe qendroi i lidhur fort pas krahines ku lindi. Ai u be privat-docent (docent i lire) ne Universitetin e Friburgut-in-Brisgau ku kishte kryer studimet dhe pas nje qendrimit te shkurter ne Universitetin e Marburgut, i kthye perseri atje dhe u emerua profesor. Pikerisht atje une ndoqa per nje semester leksionet e tij - nje semester te cilin nuk do ta harroj kurre. Ishte pranvera e vitit 1933. Hitlen sapo kishte marre ne dore pushtetin dhe Hajdegeri behet pak me vone rektor i Universitetit - funksion te cilin e kreu pothuajse per nje vit. Pastaj dha doreheqjen dhe nuk u perzie fare me politike.

Pjesen me te madhe te kohes e kalonte ne Schwarzwald. Atje kishte shtepine e tij dhe atje vinin per ta takuar. Nuk eshte rastesi qe njera nga veprat e tij me te shquara quhet Holzwege, fjale qe shenon shtigjet qe hapin druvaret kur shkojne per te prere dru. Duket sikur keto shtigje te çojne diku, por ata nuk te çojne asgjekundi, e shumta mund te te çojne ne ndonje lirishte - dhe ne do te shohim se fjala "lirishte" ka ne fjalorin vetjak te Hajdegerit nje kuptim tepër të veçantë.

Hajdegeri ishte nje njeri me shtat te vogel, shpatullgjere dhe me trup te ngjeshur. Ai mbante gati gjithmone nje xhakete me nje prerje te pazakonte, qe dukej si xhakete e ushtarakeve apo e zbuluesve, kishte nje jake qe ngjitej deri tek qafa, me dy te kthvera te gjera dhe te drejta nga te dy anet dhe mes mjerezve ai mbante nje lloj sjelljeje provokuese - te sigurt ne vetvete dhe gati per t'u hedhur ne mbrojtje sikur te ndjehej se mund ta sulmonin nga çasti ne çast.

Syte i kishte te zinj, mbizotërues dhe ne te mjeten kohe tepër mosaprovues si te mos i pelqente ta shihnte boten qe e rrethonte te lare nga dielli. Dukej se nuk i kishte te lehta marrëdhëniet me njerezit. Por kishte plot dishepuj. Nje here, ne vitin 1955 ne nje

keshikthe te Normandise u organizua nje kolokum i njavor kristian filozofise se Hajdegerit ne te cilen ai mori pjese bashke me nje grup dishepujsh franceze dhe gjermane. Ai qendronte nje tyre ashtu i vogel saq ishte si brenda nje kulle qe e mbronte. Pas disa ditesh durimi pjesemarrësit u revoltuan kunder ketij mbrotesve besnike dhe Hajdegerit iu desh te dilte nga kulla e tij.

Ë then me siguri se ai nuk ishte njeri i dialogut. Ai terhiqej ne vetvete, ne nje lloj monologu meditativ ku perscrijjet shumefishoheshin deri ne ate mase sa formulat qe parapëlqente te krijonin pershtypjen se ai ishte prifti i pare i nje liturgjie te re ose prifti i fundit i nje liturgjie të harruar.

Marredheniet e Hajdegerit me *gjuhën* jane kaq te vecanta saqe "mendimet e tij themelore" ose "doktrina e tij themelore" nuk mund te riprodhohen ne menyre besnike vecse *nepermjet vete termave te tyre*. Ai ka krijuar shume fjale te reja apo ka perdorur shume fjale te vjetra, te ndryshme nga kuptimi i tyre i perditshem apo i tradites, saqe eshte e pamundur t'i zberthesh me dy fjale. Termat qe perdor nuk mund te perkthehen me terma te tjera, ato nuk mund te shkeputen ne asnje menyre nga levizja filozofike qe realizohet nepermjet tyre dhe tek ato. Kjo pamundesi me provon edhe nje here ne sa pozita mbrojtese ishte Hajdegeri: mendimet e tij nuk lejonin t'i prekje pa qene te mbeshtjella me koracen e tyre verbale. Në thelb, *kjo nuk eshte nje mbrojtje filozofike* (sepse nje filozof perpiqet gjithmone ta shprehe jo vetem njeherë, por edhe ndryshe mendimet e veta) kjo eshte nje mbrojtje poetike: ne te vertete kjo eshte nje nga cilësite themelore te gjithe poezise qe te *jetë ashtu sikurse eshte* dhe të mos mund te jetë ndryshe - ajo nuk te lejon as ta perkthesh e as ta shpjegosh.

Disa here Hajdegeri u mundua te krijonte pershtypjen se ne nje fare menyre ai i kishte nxjerrë mendimet e tij nga thellësite e vete gjuhes, sikur ato te kishin pritur të pergjumura ne fjalorin grek apo gjerman apo ne etimo ogjite e tyre qe te zbuloheshin me ne fund prej tij. Kesaj i shtohen variacionet e shumta te bera nga ky virtuoz me ndihmen e parashtesave dhe ndajshitesave (per shembull *bergen*, *verbergen*, *Verborgenheit*, *Entborgenheit*, *Unverborgenheit*, *Verbergung* etj). Por mund te shtrohet pyetja: mos valle eshte e vertete e kunderta e kesaj qe mendimi i Hajdegerit e detyron pikerisht gjahen, ne kundërshtim me natyren e saj, t'i bindet forces

se tij poetike dhe urdhrave shpesh despotike dhe arbitrare, të dhëna prej tij. Pohimi i vete Hajdegerit sipas të cilit krijuesi është *medoemos gewalttatig* (dikush që "ushtron dhunë") vlen fare më shumë edhe për vete atë.

Diçka e tillë mund të thuhet lidhur me ndikimet që duken se kanë qenë vendimtare për të: Hegeli, Kierkegaard, Husserli, kur lexon Hajdegerin dhe, mbi së domos, kur ai komenton mendimet e tjere për shembull Kantin, të krijohet gjithmone përshtypja se ai mbështetet në tekstet e tyre vetëm për të shprehur mendimin e tij - jo duke iu kundërvënë atyre, por duke pretenduar të zbulojë më së fundi një kaptim që deri atëhere ishte i fshehur.

Nese ai i ka "komentuar" me aq dashuri të madhe parasokratiket greke, ndoshta kjo ka ndodhur sepse vete fragmentet që kanë mbetur prej tyre e lexonin t'i vishte me lente poetikisht me mendimet e tij.

Ndikimin me të fuqishëm dhe, pa dyshim, me të thellin ai e ka pesuar, krahas atyre të grekeve, nga dy poetët: Holderlin dhe Nietzsche.

Le të provojmë tani që ta karakterizojmë mendimin e tij lidhur me disa tema të filozofisë së tij.

Shtypsa me e thellë e arsvetimit të tij filozofik më duket se është *kerkimi i origjinales* (i Ursprünglichkeit). Me fjalë të tjera, sipas tij, të gjitha problemet filozofike ashtu sikurse ata janë shtruar, janë të ngarkuara jashtezakonisht me shumë mbishtresa. Kurre nuk janë paraqitur tamam *lakurig*. Hajdegeri do të dëshironte të shtronte pyetjen origjinale, pyetjen e parë fare, atë që fshihet në të gjitha pyetjet e tjera, si ta kishte marrë tashmë përgjigjen e saj. E pavërteta, ajo që rreshqet gjithandej, në sytë e tij, është ajo që ngjan si me e vertetë e natyrshme. Kete nevojë për origjinalen e kemi ndeshur tashmë që tek Husserli. Por tek Husserli çështja kishte të bente me përvojën e "sendeve". Hajdegeri nuk pushonte së shtruar çështjen e *qemes*, që për të është çështja e çështjeve, çështja e parë dhe e fundit.

Hajdegeri kërkon *qemien e çdo qemeje që është*. Kjo çështje rimerrret vazhdimisht. Habia filozofike e Hajdegerit është, pa dyshim, gjeja më autentike dhe më e qëndrueshme në mendimin e tij. Ai habitet: "Perse ka diçka dhe nuk ka asgjë?" Këtu është, sipas

Vendimim tim tipar themelori i tij - perse - ja e tij synon jo asgjë të por qenari (Ne kete pike ate mund ta kundervesh me Bergsonin qe kerkonte te dinte nese ishte e mundur pergjithesisht te mendohej asgjë-ta dhe si do te ishte e mundur kjo gjë)

Vetem duke u nisur nga kjo habi mund te kuptohet *çështja e te qenies e te asaj qe eshte*. Ne kete - te qenarit - ka nje floy - veprimi nepermjet te cilit ajo perfiton pranine e saj - "Te qenurit eshte ketu nje folje dhe jo një emër

Pra Hajdegeri ben dalim ndermjet 'asaj qe eshte' dhe "qenies". Ajo qe eshte ta detyron qenien e vet qenies dhe qenia nuk eshte vecese tek ajo qe eshte. Dhe megjithate - dhe kjo eshte vendimtare - ajo qe eshte "fsheh" qenien. Le te marrim nje shembull - ja nje kalem qe ndodhet mbi tryeze - ai eshte prej druri, i verdhe, me nje pike te shndritshme dhe shkruan me ngjyre te zeze. Ky kalem eshte nje gjë qe eshte, por qenia e tij nuk eshte prej druri, ajo nuk eshte as e verdhe e as me pike të shndritshme në ngjyre ari dhe eshte e pamundur te perdoresh qenien e tij per shkruar. Nga ana tjetër, qenia e tij nuk eshte as diçka qe do te mbetet po te eliminohej druri, ngjyra e verdhe, pika ngjyre ari, shkrimi ne ngjyre te zeze. Qenia nuk eshte "ajo qe mbetet". Ajo do te zhdukej bashke me te gjitha cilesite ndijore dhe bashke me dobine e kalemit dhe, megjithate, ajo eshtë "diçka tjetër" nga keto cilesi dhe nga kjo dobi. Ne këtë kuptim, mund te thuhet se cilesite dhe dobia e asaj qe eshte, *fshehin* qenien e vet.

Sipas Hajdegerit, ka ende diçka tjetër qe ndihmon per te fshehur qenien e asaj qe eshte, apo per ta errësuar ate -ne të njejten kohe edhe kuptimin e çështjes qe ka të beje me te - dhe kjo eshte *forca e zakonit*, mbi te gjitha forca e zakonit, e cila ben qe gjerat te merren "vetvetiu" si te verteta, qe nuk ngre asnjë problem dhe qe konsiston ne perdorimin e qenieve te veçanta ekzistuese ne perputhje me dobine e tyre - pra - gjithë bota e teknikes, ashtu si dhe ajo e shkencave ekzakte. Nderkohe qe jepet pas ketyre veprimtarive, subjekti humbet ne anonimatin e "dikujt" qe eshte jovejtjak dhe qe behet i paafte te shtroje ne menyre autentike çështjen se çfare eshte qenia e një ekzistuesi të veçantë.

Por, kerkimi i *te vertetes* behet i mundur vetem nepermjet zbulimit te kuptimit te vertetë te kesaj çështjeje paresore

per te shprehur kuptimin e se vertetes. Hajdegeni eshte mbeshetur ne fjalën greke *aletheia* - ajo qe nuk eshte me e fshehur. Nder te tjera ai e perkthen me ane te fjares *Entschleierung* (zbuluese) dhe me kete ai kupton zbuluesen e qenies. Per te e vertetuar qendron asnjehere ne te kuptuarit racional te gjerave por tek një vizion i qenies i cili ndonese ne fillim eshte i fshehur pas veglave qe ne zoterojme", shpaloset perpara qeshtjes primare (*Urfage*).

Eshte befasuese te veresh qe tek Hajdegeni objektiviteti dhe objektive figuron si një pengese perpara kerkimit te qenies. Sigurisht edhe mendimtare te medhenj mistike kane menduar ne kete menyre. Le te mendojme per shembull per shen Janin e Kriqit i cili thoshte "Hiqmeni sysh te gjitha qe te mundem te shoh. Qeshtja eshte te dish se çfare eshte ajo qe shfaqet atenere, pertej objektivitetit, si qenie e vertete. Perballe qenies, shumica e mendimtareve ka heshtur.

Paradoksi eshte se Hajdegeni, vete, pertej qenieve te vecanta te dobishme, te cilat fshehin qenien, zbulon *gjuhen* me bollekun e fjaleve te saj dhe me mundesi shprehjesh verbale. Per te, qenia shfaqet ne mundesite qe ka gjuha - dhe une do te deshiroja te shtoja ne lojerat e mundshme te gjuhës.

Bergsoni e shihte ngurtesine e fjaleve si një nga veshtiresite e te shprehurit te mendimit filozofik, sepse per te çdo gje thelbesore gjendej ne një proces fluid. Perkundrazi, Hajdegeni eshte një mendimtar tokesor, ai nuk rresht se gërmuari ne shtresat gjeologjike te fjaleve. Jo pa qellim permenda "lojen e fjaleve". Per te fjalet jane zevendesuese te vlefshme te qenies. Por nese fjalet zevendesojne qenien, atehere humbet çdo pergjegjësi.

Habia origjinale ka te beje pra me qenien e atyre qe ekzistojne ne menyre te vecante. Por kjo qenie e vecante, nuk duhet synuar te kapet me ndihmen e një perfundimi racional, duke pranuar se pervoja nuk duhet te kuptohet sipas menyrave te shikencave. Ajo qe eshte e domosdoshme, eshte menyra per te kapur apo per te qene i kapur, e cila kryhet "para" çdo lloj gjykimi. Nuk eshte aspak gjykimi qe na çon atje, perkundrazi vetem duke u nisur nga një "kapje" e tille, behen te mundur arsyetimet. Pra, eshte fjala per një

pervore ekzistenciale - une habitim pas qenies te çdo qenies te vegante kur henda mere eshte zehuar ekzistenca

Çfarë është pra *ekzistenca*? Per kete ne kemi folur shume kur bejmë talë për Kierkegaardin. Ne e merrjme tani tek Hajdegeri dhe me pas ajo do të na tërheqë vëmendjen perseri kur të flasim për *l'existenz* - dy mendime që i referohen në mënyrë të drejtperdrejtë asaj dhe që secili ka përpunuar një filozofi të ekzistencës megjithëse për veten e tyre ata nuk e kanë pranuar etiketen "ekzistencialiste".

Hajdegeri e shpjegon termin 'ekzistence' nepermjet rrenjes së fjale *existen* (ekzistencë) që do të thote të shfaqesh jashtë nga

Pra me së pari, ekzistenca është një shkeputje - një shkeputje prej nga? Per Hajdegerin dhe kjo kuptohet vetiu, kemi të bëjmë me një shkeputje nga c'zakonshmia, nga "marredheniet e dobisë", të lidhjeve midis mjeteve ose veglave me qëllimet e përdorimit të tyre, me pershtatjen tone me botën që na rrethon. Ekzistenca shkeputet nga marredhenia që pranohet vetiu dhe që na fshih çështjen paresore të qenies së asaj që ekziston në mënyrë individuale. Kështu duke realizuar shkeputjen, ekzistenca lind për veten e saj mundësinë. Per Hajdegerin, mundësia është një kategori vendimtare. Ekzistenca është ajo që në vetvete ka mundësi për t'i realizuar

Kështu, ai që ekziston, ka mundësi për t'i realizuar. Midis tyre, thelbësore është mundësia për çdo çast dhe më së fundi siguria për vdekjen. Ai që ekziston e zbulon qenien e tij si "qenie për vdekjen" (*Sein zum Tode*).

Vdekja, për Hajdegerin, - dhe kjo është shume e rëndësishme për ta kuptuar - nuk është vetëm një ngjarje e ardhshme, as diçka që mundet të na ketë zënë prite diku, ajo nuk është ne të ardhmen. *Si me mundësi ajo qysh tani është element përbërës i ekzistuesit* (i atij që ekziston). Ne të vertetë, qenia - për - vdekjen është ajo që i jep ekzistuesit mundësitë e tij. Përndryshe, ai do t'i perkiste teresisht teknikitetit të qenieve të veçanta që ndodhen në bote, për të nuk do të kishte pasur as mundësi dhe as ekzistence.

Per ekzistuesit, ketu nuk behet as fjale për të arsyetuar për vdekjen, por për ta përvetësuar atë. Ekzistuesi merr mbi vete asgjësimin e tij si qenie për vdekjen dhe kështu shkeputet nga nderthurja e errët e "dobisë" që përbejnë jetën e perditshme në

para. Termi i saj midis të cilave kështu a perballe qenies së asaj qe
është diçka individuale gjendet e shuar

Nepër këtë kësaj shkeputjeje ekzistuesi nuk zbulon vetem
"qenien e tij - per - vdekjen", por ne menyre te pergjithshme edhe
faktin se ai ndodhet ne nje shtuate te veçante dhe ne nje kohe te
peraktuar kjo menyre "per t u ndodhur ne" luan nje rol te madh
tek Hajdegeri. Ekzistuesi zbulon se ai ndodhet ne bote (Hajdegeri e
quan kete "qenia -ne - bote"), gjithmone ne rrethana kohore dhe
hapesmore krejt te veçanta, te cilat nuk gjejne asnje justifikim ne
dobine e jetes se perditshme dhe qe nuk kane asnje zgjidhje. Kete
te dhene arbitrare te nje shtuate ne bote, Hajdegeri e quan
Geworfenheit (rrethana te atij qe është i hedhur diku) ai shpreh me
ane te kësaj faktin qe situata faktike ne te cilen gjendet ekzistuesi
në fillim është krejt e huaj per të

Ketu me duhet te paraqes nje koncept qendror te Hajdegerit, ate
te Dasein. Kete nuk e bej me shume deshire, sepse kjo fjale, e cila nuk
mund te perkthehet, luan nje rol vendimtar si tek Hajdegeri ashtu edhe
tek Jaspersi, por duke patur tek te dy mendimtarete nje kuptim krejt te
ndryshem, thuajse te kundert, gje qe nuk rresht se sjelluri keqkuptime
senoze

Hajdegeri e pershkruan *Daseinin* si nje qenie e veçante te cilit
Daseinit i është besuar vete qenies së tij, si qenie qe është duke
ekzistuar. Rimarrja e termit per te shpjeguar ne gjykimin qe e
shpjegon ate është në vetvete domethënëse behet fjale per dy
momente të ndryshme.

Tek Hajdegeri, Daseini është pothuajse një sinonim i "njeriut".
per aq sa fjala shpreh qenien e veçante e cila zbulon se ndodhet -
atje ne bote, ne nje vend ne nje shtuate ne te cilen është hedhur i
tille është momenti i pare, momenti *fenomenologjik* ai është
pershkruar. Momenti i dyte është ekzistencial ai i referohet me
mundesie te Daseinit, si "ekzistues" (pra si liri), *per te qene qenia*
e tij (e vërtetë) (pra një detyrë)

Rrethanat faktike (*faktizitat*) te *Daseinit* permbajne dy momente
ai është i hedhur ne bote dhe ai është per vdekjen. Qenia e Daseinit
është e perbere si nga njera ashtu dhe nga tjetra megjithese ai ka
mundesi te shkeputet prej ander per te kapur mundesite qe ai ka per
te realizuar projektet e tij. Ështe pra situata faktike (*faktizitat*) e

Daseinit vetë, jo që po të jete marrë persiper për t'u realizuar, i hap atij mundësi të ekzistencës

Për t'u marrë mbivete kjo situatë faktike duhet që të ketë, vetë ajo metaforë primare tek vetë Daseini, ajo nuk mund të jete veçse një e dhënë e jashtme. Hajdegen shpjegon se parafjala Da shënon një hapje thelbësore të Daseinit hapje ndaj Da-së së tij, sikurse ndaj botës në të cilën ai ndodhet. Daseini ndriçohet "si një qenie në botë" jo në sajë të një qenieje tjetër të veçantë, por në sajë të faktit se ai është nga vetë vetja e tij, *die Lichtung*, "ndriçimi" apo "lirishtja në mes të pyllit" (Ketu kemi të bëjmë me një lojë fjalesh poetike që janë karakteristike për Hajdegenin, bashkë me qartësinë e errët dhe të çuditshme, që e ka të tijen)

Ketu duhet kuptuar diçka e rëndësishme. Daseini si qenie - në - botë nuk është nga njëra anë një e dhënë dhe nga ana tjetër një liri e kufizuar nga kjo e dhënë, por është përkishtë një përvetësim i vetes nëpërmjet Daseinit si një hapje drejt botës dhe si qenie - për - vdekjen. Ai që bëhet një ekzistues duke e përvetësuar situatën e tij faktike bëhet i aftë të "shprehë" qenien e asaj që ekziston në mënyrë individuale

Vepra e parë e madhe e Hajdegenit, që megjithë botimet e tij të mëvonshme, mbetet ajo që titullohet *Qenia dhe Koha*. Si i lidh Hajdegeni këto dy terma? Për të, diskutimi thelbësor mbi kohën ka të bëjë me të ardhmen. Në e kemi parë, se qenia - për - vdekjen, përket qenies së Daseinit dhe kjo vdekje nuk është e mundur veçse në të ardhmen. Hajdegeni menjëherë shton se ardhmja ketu nuk ka kuptimin e "një të tanishmeje", e cila akoma nuk është bërë "reale" por që do të jete e tillë një ditë, përkundrazi është *die Zukunfil* (diçka që do të vijë me pas) në gjirin e së ciles Daseini bëhet ai që është. Ketu është thelbësore të kuptohet menjëherë se koha, për Hajdegenin, nuk përfaqëson aspak një permase të jashtme në të cilën Daseini "do të zhvillohet" në njëfarë mënyre dhe me se fundi do të vdiste, por një përmbajtje të brendshme, një strukturë qenieje të vetë Daseinit. Daseini si një qenie më vetë, përgjithësisht ndodhet brenda qenies së vet të ardhshme vetëm "duke shkuar përpara" (*Vorlaufen*) dhe duke qenë një qenie - për vdekjen.

Hajdegeni e trajton në të njëjtën mënyrë edhe të kaluarën, të cilën e quan *Gewesenheit* dhe që, si e tillë "lind nga e ardhmja"

Daseini duke ekzistuar behet i ndergjegjshem per situaten ne te cilen ndodhet si i hedhur diku, çka perben situaten e tij si qenie qe ka qene ne bote ne ate menyre qe Daseini i ardhshem nuk mund te jete veçse ai qe ka qene gjithmone', pra vete e kaluara e tij.

Mbetet e tanishmja, situata çdo here e veçante e Da-se. Ekzistencia kapet nepermjet veprimit te asaj qe i ofrohet ekzistences ne bote qe e rrethon. Pas ketyre shembujve te shkurter dhe te thjeshtezuar shihet se si ky mendim impliks metodën fenomenologjike dhe analizen ekzistencialë. Qenia dhe koha nepermjet ekzistences, rrjedhin nga njera-tjetra, ne te njeften kohe qe ato i japin gjalleri në menyre reciproke njera-tjetres dhe, prej ketej, rezulton një lloj *ontologjie refleksive* e cila nuk eshte nje diskutim mbi qenien, por analiza e nje kthimi te Daseinit tek vetja e tij.

Per te bere te kuptueshem mendimin e Hajdegent, ketu do te me duhej edhe nje here te shpjegoja nje numer te caktuar konceptesh te domosdoshem, si per shembull Entschlossenheit ('vendim'), Schuldigkeit ('situate fajesimi'), Sorge ('shqetesim'), Furcht ('frike'), Angst ('ankth') etj. Por une do te heq dore nga kjo. Ne mendje le të ruajme kete tipar thelbesor tek qenia, thelbesore, ketu nuk eshte më, siç ka qenë shpesh tradicionalisht, perjetesia e saj, por eshte çasti, permasa e kohes ne te cilen e tanishmja behet per nje ekzistues, aktualisht e tanishme.

Qenia dhe koha ndodhen të stivosura njera mbi tjetren, duke iu referuar njera-tjetres. Ai që ekziston e zbalon kuptimin e qenies se tij duke shpalosur unitetin e struktures se shqetesimit gjate rrjedhes kohore - dhe anasjelltas. Pamjet e zakonshme per te ardhmen, per te tanishmen dhe per të shkuaren gjenden te hedhura tej sepse ato i perkasin një rrjedhe kohore joautentike. Ato arrijne te bejne pjese ne rrjedhen e vertete kohore veçse bashke me kuptimin e tyre ekzistencial. Permаса origjinale, ketu eshte pra, e ardhmja dhe kjo per shkak te qenies - per - vdekjen, si nje e ardhme autentike qe ekziston me nje natyre te fundme. Do te ishte e mundur, mbase, qe Hajdegen te kundërshtohet ne emer te se ardhmes se pafundme apo te ndonje diçkaje tjeter, gjë qe mund te ndodhe gjithmone dhe qe i perket rrjedhes kohore te vazhduar, jo autentike dhe pa fund. Por kjo e dyta nuk mund te rrjedhe veçse nga e para.

Hajdegeri shpjeran se si formesohen konceptet e perkohshme vulgare dhe tradicionale. Ato i perkasin botes jo personale - te dikushat, qe ne thelb nuk eshte asme njeri dhe qe per kete arsye, nuk eshte persvedekjen. Kjo eshte arsyeja perse ne mund te kemi nje paraqitje te se ardhmes se patundme - jo autentike, anonime. Shkencat ekzakte te natyres perdornin pikensht kete mjedhe kohore jo autentike. Duke bere kete, ato e tshchun te verteten ne vend qe ta zbulojne. Ato pengojne te shirohet qeshtja e qenies se atij qe eshte. Por filozofia behet akoma edhe me tuptore lidhur me kete qeshtje nderkohe qe ajo hiqet si shkencore - ne kuptimin e njeje te fjales. Ajo shkon derisa e mbvt kuptimin e qeshtjes, qe po te flasim realisht, eshte qeshtja njerezore, ajo qe nuk mund te shirohet vecse lidhur me Daseinin si ekzistues.

Qeshtja thelbesore e qenies se atij qe eshte, po te flasim me terma te tjere - eshte qeshtja e se vertetes dhe kjo ne thelb eshte e vetmja qeshtje qe Hajdegeri ka dashur te shiroje. Lidhur me kete qeshtje, ai formulon tre kerkesa: saktesi mendimi, shqetesimi per t'u shprehur ekonomit e gjuhes. Por keto kerkesa nuk kane nje kuptim qe mund te pergithesohet dhe filozofia e Hajdegerit nuk vendos kintere objektive. Ajo mjedh nga vetë vepra e tij.

Tradicionalisht gjithmone eshte konsideruar nje kusht elementar dhe si nje detyre per kedo qe kerkon të verteten të pergatitet shpirtërisht per paanshmerine me të cilen do ta pranojë. Është fjala per t'u çliruar nga pasionet, nga ndjenjat, nga nxitjet subjektive, ne ate menyre qe te jesh i lire dhe i hapur ndaj objektivitetit. Dhe çfare eshte ky "objektivitet"? Ne me te shumten e rasteve - por jo gjithmone - mendohet per nje gjendje te sendeve, ashtu sikurse ato shfaqen ne realitetin qe ndodhet perballe atij qe kerkon të verteten. Por jo gjithmone gjithashtu mund te behet fjale per te dhena qe i takojne se shkuares per veprime dhe ngjarje historike qe kane qene keshtu dhe aspak ndryshe dhe qe duhen të merren si te tilla - pavaresisht nese kjo i pelqen ose jo kerkuesit. Gjithashtu eshte edhe nje "objektivitet" tjetër qe me teper te çon drejt të kuptuarit, drejt imitimit ose "kopjimit" te nje subjektiviteti te huaj - për shembull, atehere kur kerkuesi deshiron te gjejë arsyet e nje vendimi historik, te mjettojë tek vetvetja zhvillimin shpirtëror te nje poeti, apo procesin psikik te nje te semuri mendor. Ne kete rast ai kerkon te kuptojë se çfare eshte perjetuar ne te vertete, duke u mbeshtetur ne

subjektivitetin e tij. Edhe në *Die Kunst der Vernunft* (1929), fenomenologjia e Husserl-it kërkon për objektivitet të fortë dhe të pashprehur të vërtetë kusht për një fenomenologji të fortë. Por fenomenologjia e Husserl-it mendohet për mënyrën *transcendentale* të kërkuar të vërtetës, që kërkon të mbash në vijë horizontale vëllimin e të vërtetës, që kërkon të përdoret në mënyrë që shpirti i mbetur a të përzahet, për të hapur rrugë ndjeshëm ndaj se vërtetës.

Në të gjithë këta shembuj, e vërteta që kërkon për objektivitet kërkesa për objektivitet dhe paanësi kërkon të jetë mënyrë e vërtetë e cili duhet të bëhet i aftë për të diskutuar dhe për ta kapur vërtetë të vërtetë pa e tjetërsuar dhe pa e turbulluar. Kërkesa e vërtetës kërkon të jetë e realitetin e pavarur prej tij dhe e vërteta që ai mund të shprehë arritur me se fundi të formulave duhet të përputhet me përvojën tradicionale *adequatio intellectus et rei*.

Por për Heideggerin, një proces i tillë i shprehur mbi të gjitha në kerkimet shkencore i përket mbretërisë së pra-identikes. Kërkesa në fakt nuk leviz veçse në një mjedis qeniesh që janë pa shtruar as çështjen e qenies së asaj që është pra pa fituar ndërgjegjen e supozimeve që janë të pranishme në mënyrë të nenkaptuar në kerkimin e tij, çka do ta kishte lejuar t'i vinte ato në diskutim. Për këtë rrjedh se këtu nuk bëhet fjale për të vërtetën. Arritja e se vërtetës nuk do të kenaqej me *adequatio* me një qenie që është e vërteta duhet të jetë alethia pra zbulimi i supozimeve të nenkaptuar që parapercaktojnë qysh me parë kerkimin shkencor. Por këto supozime nuk mund të vihen në diskutim veçse nëpërmjet një analize nga ana e qenies që është e cila heton ose kërkon - pra sipas terminologjisë së Heideggerit të Daseinit, analize nëpërmjet se ciles vete Daseini vihet në diskutim.

Tek *Kritika e arsyes së kulturës*, Kant kishte nxjerrë në dritë parakushtet e përgjithshme subjektive të çdo përvojë dhe të çdo shkencë. Tani Heideggeri kërkon tek Daseini parakushtet e çdo kerkimi për të vërtetën si një hetim mbi qenien e asaj që është. Megjithatë këtu duket sikur është vete Daseini që është vete në diskutim. Heideggeri zhvillon një lloj analize reflektive të *transcendentale* sipas se ciles çështja e se vërtetës nuk mund të jetë shtruar në mënyrë autentike veçse nëse Daseini që e shtrorë duke fituar ndërgjegjen e qenies së vet - për vdekjen - për projektin

dae ankthme t'ij e ka kryet shkepajtjen nga situata faktike ne te cilen ndodhet dhe eshte orientuar drejt ekzistences

Ne kete afektivitet transhendental vdekja luan nje rol vendimtar - jo si nje ngjarje e ardhshme, qka do te ishte jo autentike por si me mundesi qe mund te ndodhe ne cdo kohe, qe ne cdo cast shpreh unitetetin e saj dhe qe ne cdo cast nuk rreshit, si asgje qe eshte te ktheje ne asgje qemen e asaj qe eshte qen a dhe projekti i saj qe rendin drejt takimit me vdekjen, e perdorin boten rrethuese si nje teresi mjetesh (*zuhanden*), nderkohe qe shqetesimi nga njera ane, ankthi nga ana tjeter deshmojne per ekzistencen autentike. Dhe kesaj i shtohet 'statusi i fajtorit' (*Schuldigkeit*) i cili eshte nje jehone e larget e mekaut fillestar qe eshte gjithmone i pranishem, si shenje e asgjesimit aktual te shkaktuar nga vdekja

Hajdegeri dhe dishepujt e tij pohojne njezeri dhe te indinjuar se ne analizen themelore qe sherben si nje hyrje tek problemi i kuptimit te qenies, asnje nga fjalet qe ne menyre patetike shprehin gjendje afektive nuk eshte perdorur ne kuptimin e saj psikologjik. Ne ndodhem me te vertete, tamam ne mes te kerkimit ontologjik. Megjithate atehere kur i besohet gjuhes siç ben Hajdegeri, kur ajo merret seriozisht sikurse ben ai, nuk eshte e mundur te mos vleresohet atmosfera dhe harmonite e nje fjalori te tille. Me ose pa dëshire, ato jane te pranishmen dhe bejne te ndihen ndikimi i tyre. Sigurisht kuptohet, qe keto fjale nuk shprehin gjendje emocionale "subjektive". Ne e kemi thene eshte fjala per nje afektivitet transhendental. Ato nuk shprehin aspak ndjenjat - ndryshe nuk do te kishin asnje kuptim.

Kesaj gjuhe te ngarkuar me emocione, si dhe fakti qe kushtet dhe kriteret e mendimit racional apo kuptimor jane hedhur tej si diçka qe i perket jo autentikes se nje ndergjegjeje naive qe pranon pa problem boten rrethuese, i shtohet toni çuditer sht autoritar i kesaj filozofie. Mendimet apo qendrimet nuk i propozohen lexuesit por i paraqiten, pa i shoqeruar me ndonje justifikim, si te vetmet qe jane te mundshme. Kurre nuk behet ftesa per te bere nje kontroll te asaj qe shprehet apo per ta dalluar qarte. Asistohet ne diçka qe me teper ngjason me nje profeci - ose pranohet nje *Dasein* ekzistues i afte te shtroje ne autenticitetin e tij çeshtjen e se vertetes si kuptimi i qenies dhe nga ky fakt ai qe e pranon ben pjese ne nje elite - ose qendrohet jashte kesaj profecie, ne mes te njerezve te panumert

dikursive - anonime nga te cilët asnjëri nuk mund të jetë një
"Lichtung" as edhe si me thënë një qenie njerëzore.

Pa dyshim që ka një lidhje midis këtyrë kërcënimit të fshehtë, kesaj
gjuhë liturgjike në të cilën formulat poetike perscruten si për të bërë
një aleancë me forca të fshehta dhe rënies së Hajdegerit në
national-socializem, ndërkohë që u bë në vitin 1933 rektori i regjimit
të ri nën sundimin e të cilit mesuesi i tij Husserli u përjashtua si qerfut
nga Universiteti dhe nga biblioteka - Husserli, të cilit i kishte dedikuar
vepren e tij *Omnia dñe Koha* si homazh respekti dhe miqësie. Dhe
megjithatë Hajdegeri pa dyshim është në filozofi vertete - "i vetmi
midis filozofëve bashkëkohorë" siç e kishte zakon të thoshte Jaspersi,
ai që megjithë miqësinë e gjatë që pati me Hajdegerin ka pare
gjithmonë në mendimin e tij një lloj zbrazëtie, një paqëndrueshmëri,
një ndjenjë të dobët përgjegjësie.

Filozofia nuk është as shkencë dhe as poezi. Megjithatë kjo nuk
e autorizon aspak filozofin që të hedhë poshtë si "jo autentike"
kriteret rigorozë shkencorë, as ta gjejë rrugedaljen tek poezia për ta
bërë filozofinë një magji ose një predikim fetar. Dhe kjo aq më pak
duhet të ndodhë, kur bëhet fjale për një linjë ekzistencialë. Me vone,
për Hajdegerin ekzistuesi nuk zinte me qendren e shqetësimeve të
tij dhe ai kaloi nga analiza thelbësore e *Dasem* tek teona e qenies
lidhur me të cilën ai zhvilloi një lloj teologjie të fjalës poetike.

KARL JASPERI (1883-1969)

Karl Jasperi ishte me origjinë nga Gjermania e Veriut. Ai lindi në Oldenburg dhe gjatë gjithë jetës së tij foli atë gjermanishtë të thate, në të cilën thuhet "s-pielen" dhe jo "sch-pielen" dhe ku çdo tingëllorë qendron e veçuar nga të tjerat. Kjo i jepte të folurit të tij saktësi dhe transparence, nëpërmjet thekseve dhe intonacioneve të gjuhës së tij, shihej në njëfarë mënyre, fjala e shkruar. Në fillim ai studioi drejtësi, por pas disa semestrash u fut studimeve në mjekësi. Mjekësia e çoi drejt psikiatrisë dhe, për disa vjet, ai ishte asistent në klinikën psikiatrike të Haidelbergut, në të cilën punoi me psikiater të shquar. Kështu në kuptimin e zakonshëm të fjalës, nuk studioi kurrë për filozofi. Formimi i tij ishte shkencor dhe mjekësor. Tezën e tij të shkroi në fushën e psikiatrisë. Me pas, për disa kohe, dha mësim psikologjie në fakultetin e filozofisë të Universitetit të Haidelbergut. Me së fundi, u bë aty profesor filozofie.

Përse Jasperi nuk filloi me studimin e filozofisë? Gjithë jeta e tij u shpërnda në dashuri dhe respekt për këtë dëgje. Fare i ri, në një letër dërguar prindërve, ai u shpjegonte se çfarë dëshironte të bënte më tej për në jetë, mbi të gjitha ai dëshironte, siç shkruante të mëtej me filozofi, por nuk gjente në vetvete as permashen e duhur për ta bërë këtë, as detyrën, as madhështinë e një filozofi, kjo është arsyeja që për ta bërë të dobishme jetën e vet, dëshironte të bëhej mjek.

Shumë më vonë, në vitin 1921, ndërkohë që e tarrën të drejtonte në katedër filozofie në Universitetin e Haidelbergut, ai nuk e shihte aspak vlerën të përgatitjes për ta përballuar këtë detyrë. Megjithatë ishte marrë në mënyrë të vazhdueshme me filozofi. Ai u fut formant filozofik, duke e nisur çdo gjë nga e para. Në vitin 1937 qeveria nacional-socialiste i hoqi çdo të drejtë për të dhënë mësim

ne universitetet gjermane. Për kete ekzistonin dy arsye, secila prej tyre do te ishte e mjaftueshme së pari ishin qendrimet e tij filozofike dhe pastaj fakti se ishte martuar me një çifute, çka do te thoshte krim, "krim racial" (*Rassenchande*). Vetem me 1945, aty nga fundi i luftes, atehere kur Haidelbergu u çlirua nga amerikanët, Jaspersi u rikthye ne katedren e tij. Gjermania ishte bërë gërmadhe. Auditorët, në Universitet, u hapen për shumicën e ushtarëve të kthyer nga fronti, të humbur në një bote, fizikisht dhe moralisht të shkatërruar në qytetet e bombarduara ku viktimat e tmerrit ishin të panumerta.

Për semestrin e parë të mesimdhënisë, Jaspersi e kapri me të shpejte demin prej briresh në kete situatë dhe përpara njerëzish të mbushur me dëshpërim, Jaspersi e titulloi kursin e parë të leksioneve të tij *Problemi i fajësise (Die Schuldfrage)*. Ky cikel leksionesh u botua me këtë titull. Ketu bëhet fjale për një analizë shumëplaneshë lidhur me fajësinë që i takonte si çdo gjermani në veçanti ashtu edhe gjithë gjermanëve si popull.

Skema e kësaj analize nuk është e vlefshme vetëm për situatën e asaj kohe, por edhe për gjithë situatat e kaluara dhe të ardhme, ku njerëzit, pasi janë shndërruar në fajtorë për krime kolektive duhet të nënshtrohen analizës së ndergjegjes. Një analizë e tillë e ndergjegjes duhet të bëhet pa marrë parasysh asgjë pa mazokizëm, pa mbivlerësim të vetes, pa retorikë lirisht që e thyeshëzon dhe e zbukuron rrefimin dhe, në këtë libër, mendoj se gjendet një skemë me vlerë të përhershme, që ndihmon për të nxjerrë gjërat në dritë. Për kete arsye kjo veper, e datuar me saktësi dhe e lidhur me një rrethane historike të caktuar, mendoj se është nga ato vepra, vlera e të cilave është dhe do të mbetet universale.

Gjate viteve kur Jaspersi jetoi me gruan e tij çifute në Gjermaninë nacional-socialiste, ai njohu frikën e shumicës së njerezve. Miq dhe kolege nuk guxonin me të lidheshin me ta, jo për ndonjë armiqësi personale, por nga frika, çka ishte akoma më keqe. Kësaj i shtohet përvoja e luftës të dy ishin të detyruar të dëshironin me gjithë shpirt, që në fillim, disfatën e atdheut të tyre, disfatë që do ishte e domosdoshme për shpëtimin e tyre. Kjo ishte për ta një nga aspektet e përvojës së tyre të tmerrshme. Disa vjet përpara luftës, që me 1936, kur të gjitha vendet dergonin atletët e tyre në Lojërat Olimpike të Berlinit, Jaspersi dhe grua e tij - sikurse ai e

ka treguar shpesh me vone - ndjeheshin ne rrethanat e atij vërshimi sportiv "të braktisur nga e gjithë bota"

Megjithatë që të dy ishin thellesisht të lidhur me atdheun e tyre Gertrud Jaspers vinte nga një familje çifite e vendosur në Gjermani qysh prej shekujsh dhe lidhej me mjera fije me Gjermaninë tradicionale. Pas luftës ajo nuk arriti dot të perballonte me të vërtetë përvojën e atyre viteve, dhe kjo ishte pa dyshim arsyeja për hir të se cilës Jaspersi, me në fund, pranoi në vitin 1948 ftësen që i bëri Universiteti i Bâles. Ai vazhdoi të jepte atje mësim edhe portej moshës kur njëzetit zakonisht dalin në pension. Ai ndihej mirë në Bâle. Atje flitej gjermanisht por përveç kësaj, ai gjente si në qytet ashtu edhe në të gjithë zonat e tjera të kantonit, diçka nga atmosfera që kishin patur shtetet e vegjel të Gjermanisë së vjetër. Ai pati pershtypjen se tradita e lirisë e bashkësive të vogla politike ishte ruajtur më mirë në Bâle sesa kudo tjetër. Nga fundi i jetës u bë zviceran dhe balez, pa pushuar se qeni një gjerman.

Jaspersi vdiq në moshën tetëdhjetë e gjashtë vjeçare. Që kur ishte femijë kishin diagnostikuar tek ai një sëmundje që sipas parashikimeve të mjekëve, e kishte denuar të vdiste në moshën njëzetë e shumta tridhjetë vjeçare. Si arriti të kujdeset për veten e tij sa të kapte moshën tetëdhjetë e gjashtë vjeçare? Ai mesoi ta kontrollojë sëmundjen duke u bërë mjek i vetvetes. Gjithë jetën e vet, kishte parasysh nga së vuante. Ai diti ta mposhte pa u nënshtuar asaj, me qellim që ta vinte jetën në shërbim të veprës së tij dhe të studenteve të tij për të filozofisë. Ai i imponoi vetes një disiplinë rigoroze - sa kalonte një orë e gjysmë, e nderonte punën, shtrihet në një divan, bente një pushim të shkurtër, kollej gjatë dhe pinte një gotë qumësht - të gjitha i bente me një rregullsi të persosur. Kështu e mbajti nën kontroll sëmundjen dhe jetën e tij. Kur dikush e pyeste "çfare jeni duke bërë tani?", ai përgjigjej, "punoj, ndryshe nuk bëj gjë". Kjo jetë me punë i lejo, të shkruante një vepër voluminoze, që është e botuar. Veç kësaj, ai la një vepër të rëndësishme postume të pabotuar, që doli në dritë dhe u botua pjesërisht nën perkujdesjen e Fondacionit Jaspers, në Bâle.

Jaspersi kishte dëshirë të citonte një proverb kinez: "Duhet të jesh i sëmurë për t'u bërë plak". Kurse mua më duket se ai arriti të bëhet aq i vjetër për shkak të besnikërisë besnikëri me se pari ndaj

gruas e cila nuk jetoi shume pas tij, pastaj besnikeri ndaj vepres se tij, ndaj filozofise, ndaj gjithçkaje qe e ndjente se kishte detyrime besnikeri ndaj kujt do apo ndaj gjithçkaje me te cilen ishte lidhur gjate jetes se tij. Besnikeria ishte tipar karakteristik i mendimit dhe i qendrimit te tij filozofik. Tek ai, vepra dhe njeriu nuk jane vecese nje gje e vetme. Vepra e Jaspersit deshmon thellesine, saktesine, sakencore, kerkesen e tij per qartesine edhe ne ato raste kur pohohet prirja per errtesiren e thelle dhe natyren e fshehte te botes se pertejme. Ai o deshmon per kerkesen e paepur qe pati ndaj votes tere jetes.

Per gruan e tij, Jaspersi thoshte se ajo e kishte mbajtur perhere zgual, nen driten e kerkeses absolute. E gjitha kjo duhet kuptuar ne menyre te drejtperdrejte. Kerkesa e rrepte, per Jaspersin, nuk duhet ndare nga "beteja per dashurine", qe eshte "komunikimi". Serioziteti, vazhdueshem i jetes se tyre te perbashket ka qene per punen e tij filozofike nje nxites i perhershem ashtu si ka qene edhe nje burim i pashtershem force dhe qetesie shpirtërore. Prane Jaspersit edhe vete une e kam provuar se çdo te diote te mbeshtetesh te e verteta. Diçka te ngjashme me kete e kam gjetur shume me vone, ne veprat e Solzhenicinit: nje lloj qetesie, triumfi, pothuajse gezimi fale faktit se kur mbeshtetesh tek e verteta, gjendesh pertej fakes, saqe asgje e keqe nuk mund t'ju preke, pavaresisht se me e keqja mund te ndodhe nga çasti ne çast.

Siç e pame Jaspersi kishte nje formim shkencor. Arsyetimi i tij mbi thelbin e filozofise u zhvillua gjithmone duke bere kranasime me mendimin shkencor. Shume pre-specialistëve te shkencave te natyres perpunojne nje konceptim filozofik te cilin e fusin ne vizionin e tyre shkencor mbi universin, duke zbatuar ate kriteret, metodat dhe interpretimet me te cilat jane familjarizuar gjate kerkimeve te tyre shkencore, duke bere kete gje ata i largohen natyres specifike te filozofise. Nga ana tjeter, shume filozofe nuk kane formim shkencor dhe vazhdojne te filozofojne sikur epoka te mos jete ndikuar fare nga shpirti i shkencave te natyres. Nga vete pervoja e tij, Jaspersi e njhte menyren e procedimit dhe metodat e shkencave, ai i kishte praktikuar vete per nje kohe te gjate dhe e kishte zakonin te zbatonte kriteret e kerkimit shkencor dhe t'i nenshtrohej rigorozitetit te kerkesave te tyre.

Gjate viteve me te ndhura qe jetoi ne Gjermani nen sundim

nacional-socialist, ai gjeti tek vetvetja, sikurse ka thënë aq paqe sa për t'u zhytur në studimin e problemit në dukje me abstrakt në botë ai provoi të ndiqte problemin e se vertetes dhe zhvilloi një *Logjikë filozofike*. Ai analizoi premisat e metodave të përgjithshme të mendimit, duke i parë nga lartësia dhe kendvështrimi i filozofisë. Synimi i tij ishte që të kuptonte, në mënyrën më të qartë dhe me kritike, se çfarë ishte racionaliteti i shkencave të natyrës dhe, falë këtij ndriçimi paraprak, të sqaronte raportin e racionalitetit me arsyetimin dhe besimin filozofik. Në këtë mënyrë ai nxori në dritë atë që përben paradoksin themelor të filozofisë - tek shkencat kemi gjithmonë një objekt kërkimi, kurse në filozofi nuk e kemi një gjë të tillë. Përse nuk e kemi? Ajo që kërkon filozofia, në thelb, është vetë qenia. Këtu takojmë rrenjet kantiane të mendimit të Jaspersit - dhe ai është thellesisht kantian. Le të mendojmë për *Subjekt-Objekt-Spaltung*, për ndarjen *subjekt-objekt*. Në shkencë është e qartë, kjo ndarje sundon gjithandej - kërkuesi studion një realitet që qendron përballë tij, që për të është objektiv. Por filozofia pyet: "çfarë është qenia?" Qenia nuk është as subjektive dhe as objektive, apo më mirë ajo është edhe njëra edhe tjetra. Nëse une provoj të mendoj një sintezë të subjektit dhe të objektit - unë nuk do të mund t'ia arrij kësaj - subjekti është gjithmonë, është ai që jam unë vetë dhe që mendon një objekt, çilido qoftë ai, mbase edhe diçka në vetë ndergjegjën time. Filozofia nuk ka objekt, ajo është ai "i menduar" i veçantë që nuk ka objekt. Qenia e tij e "përfshin" (umgreift) subjektin dhe objektin, siç thotë Jaspersi, ai është "një përfshirës" (ein Umgreifendes).

Por çili mund të ishte justifikimi i një "të menduari" që nuk ka objekt? Në shkencë, procedohet nëpërmjet verifikimit të hipotezave në logjikë - analizohet koherenca e linjes së vërtetimit. Por çfarë mund të bëhet në rastin e filozofisë?

Duke mos mohuar aspak natyrën e pasigurt të arsyetimit filozofik, Jaspersi përkundrazi, e ka vënë atë në dukje me forcë. Ai e pranon që mendimi në fakt nuk ka natyrë "shtrenguese" dhe nuk është "i vlerësues" në mënyrë të përgjithshme. Ai është krejt tjetër gjë - pra diçka me natyrë të pasigurt. Gjithmonë është e mundur "ta hedhësh poshtë" sepse ai nuk është "më të vertete shkencor" sepse filozofi nuk mund të vërtetojë - kurrë në mënyrë përfundimtare atë

qe pohon 'Por atehere si ka arritur filozofia te mbetet v alle gjate munitaveqareve' Per te vazhduar te jetoje ajo ka nevojë per munituptimin e nvenesit. Kjo nuk do te thote aspak qe nvenesi duhet te mendoje te mjetten gjë sikurse edhe mesuesi porse ai duhet te nise te mendoje muniten - te menduarit te mesuesit qe eshte një munitre filozofike e te menduarit. Me pas ai vete do te gjeje nepermjet praktikimit te filozofise perligjen ekzistenciale te vete mendimit të tij.

Kushtet logjike jane te domosdoshme per mendimin filozofik. Jaspersi i nenshtrohet ketij mendimi ne munitre te vazhdueshme por ai e ndjek ate deri ne kufijte e fundit deri atje ku ai deshton per shkak te mes-objektivitetit qe ka natyra e qellimit dhe perfshirese e tij - ose edhe per shkak te origjines se tij absolute - ai e ndjek mendimin filozofik deri atje ku kategorite e arsimit shkrihen dhe anulohen njera-tjetren duke u shnderruar ne 'gabime logjike' qe jane te pashmangshme si per shembull tautologjite kontra-diksionet rrethet vicioze.

Me tej ne do te shohim se cili eshte qendrimi i Jaspersit ndaj fese dhe se çfare nenkuptonte ai me "besim filozofik". Une do te deshiroja ketu vetem te nenvizojë një aspekt nuk duhet kerkuar 'atdheu i tij i vertete fetar' ne njeren apo ne tjetren Kisha apo besim. Ky "atdhe" eshte tradita e krijuar nga filozofet e medhenj. Brenda keti kuadri ai kurte nuk ka pushuar se jetuari dhe se perjetuari me besim dhe me ndertim nepermjet figurave te ndrshme te historise besimin e tij filozofik ne një zot të fshehur.

Nuk eshte pra aspak per t u çuditur qe Universiteti - domethene institucioni i privilegjuar nepermjet te cilit transmetohet dhe leviz papastom tradita filozofike ne boten tone aktuale - ka qene per Jaspersin objekti i një shqetesimi te gjate dhe te forte. Ajo na ka lene me shkrim te rendesishem te titulluar *Ideja e Universitetit*. Termi "ide" ketu duhet te jete kuptuar ne kuptimin kantian dhe gati pothuajse platonian. Ajo çka trajton ai nuk eshte Universiteti real ashtu siç ekziston sot ne fakt por ne njefare kuptim ai trajton modelin e cili nuk duhet per asnjë çast te rreshti se gjaeruarit mendjet e profesorëve dhe te studentëve me qellim qe jeta e solme univeritare te mos kemajet kurre me ate qe ekziston.

Ideja qe kishte Jaspersi per Universitetin ishte me e larta qe

mund të konceptohej. Ai gjithmonë e ka konsideruar ushtrimin e lirë të profesionit të tij atje, si një privilegj i pasuar nga detyra të renda. Dhe kjo për shumë arsye: arsyeja e parë ishte liria e përkryer shpirtërore që lejonte kë profesion, - dhe që, sipas tij, duhej t'ia siguronte me çdo kusht filozofit. Ai nuk mund ta përfytyronte dot që mesimdhenia universitare t'i nënshtrohej çfarëdo detyrimi dogmatik. Të punoje në Universitet do të thoshte për të të kapje përmbytjen e vërtetë të shkencës, pra njohjen e metodave dhe të përmbytjes së tyre të vërtetë dhe në të njëjtën kohë njohjen e kufizimeve të përmbytjes së shkencave. Përkundrazi në Universitet zhvillohet kuptimi filozofik i së vërtetës që e bëjnë të kapshme metodat dhe kuptimi hyjnor i së vërtetës që synohet të arrihet nëpërmjet besimit filozofik. Universiteti në teresinë e tij duhet t'i kushtohet pa kompromis këtij kerkimi, i cili nuk mund të përliqet veçse përpara arsyes dhe kriterëve të së vërtetës. Kjo është arsyeja përse Universiteti, sipas tij, ishte strehimi i lirise së mendimit, të lirise së përgjegjshme të shpirtit. Nëse Universiteti arrin të bëhet një instrument i propagandës, kjo është, sipas tij, tradhtia më e keqe.

Kësaj teme i shtohet një tjetër, për të cilën në fund nuk kemi folur: e cila ka luajtur një rol jashtëzakonisht të madh, sa në filozofinë e tij aq edhe në jetën e tij komunikimi. Komunikimi autentik midis dy qenieve njerëzore është faktor vendimtar. Dhe Universiteti, si vend i lirise, ofron mundësinë e një komunikimi autentik si ndërmjet profesoreve ashtu edhe ndërmjet studenteve.

Më tej ne do të shohim se çfarë do të thotë në filozofi termi "komunikim". Megjithatë qysh tani duhet theksuar se "të komunikosh" në radhë të parë nuk është një kuptim i ndërsjellë, por me shumë është një *synim i përbashkët* i atyre që flasin dhe kërkojnë bashkërisht një rrugë drejt së vërtetës. Në këtë kuptim, Universiteti, vendi i mesimit dhe i kerkimit është një vend i privilegjuar për komunikimin.

Shpesh Jaspersi përdor fjalën *appellieren* "të besh thirrje për", të shoqëruar me një shprehje të gishtit, e cila ia saktëson kuptimin: është fjala për të zgjuar tek bashkëbiseduesi *existencen* me qëllim që ajo të bëhet e pranishme në rastin kur është e qetërsuar dhe e paralizuar. Edhe njëherë këtu ai i referohet "besimit filozofik" - ai kur nuk do të kishte pranuar që për diçka të thoshim "ai nuk është i

pergatitur shpirtërisht për këtë. Sipas Jaspersit, tek cilado qenie njerëzore gjendet kjo mundësi ekzistence. Asaj mund të i bëhet thirrje gjithmone dhe, veç të tjerave, për një mesues filozofie, ky është thelbi i detyrës së tij. Për shembull, nderkone që ai zhvillon - sikurse une kam provuar të bëj në këtë libër - mendimin e një filozofi të madh të së kaluarës, ai i drejtohet kështu aftësisë që ka auditon i tij për të ushtruar besimin e tij filozofik. Kuptohet vetiu se mesuesi duhet të jetë gjithashtu i hapur për çdo lloj kundërshtimi dhe mospranimi. Por ajo që ka rëndësi nuk është të kesh të drejtë, por të kerkosh të vërtetën.

Tek Jaspersi ndjehet një modesti, e cila nuk është një qëndrim psikologjik, është një modesti me e thellë përpara thellësisë dhe misterit të jetës njerëzore në vetvete. Në këtë ndeshim kufizimet e njohjes sepse kjo realizohet në bote ku sundon ndarja subjekt - objekt, nderkohe që ajo që ne kërkojmë nuk është në fund të fundit as subjekt e as objekt.

Përpara se të paraqesim thelbin e filozofisë së Jaspersit, do të deshiroja të karakterizoja shkurtimisht *psikiatrin* ashtu si ai ka qenë dhe të përmbledhja atë që ai mendonte për *psikanalizën*.

Sikurse e shpjegon biografia e tij, veprat e para të tij kanë qenë vepra psikiatrike. Vepra e tij e madhe *Psikologjia e përgjithshme*, ka mbetur një veper klasike e cila përdoret edhe sot e kësaj dite. Veç të tjerave Jaspersi vete e ka ribotuar atë disa here.

Që në filim ai bën dallimin e rëndësishëm ndërmjet *psikologjisë shpjeguese* dhe *psikologjisë kuptuese*, tek e cila mbështetet sot psikiatria. Një gjendje psikike ose turbullimet psikike mund të shpjegohen atëherë kur atyre iu gjenden shkaqet qoftë kur ato gjenden brenda botes së psikikes, qoftë tek fiziologjia si për shembull tek truri. Kështu, ato mund të jenë me origjinë kimike ose fiziologjike nëse një pjesë e materies ka defekt në tru ose kur në të ka ndonjë lloj demtimi. Në një rast të tillë kemi të bëjmë me një dëgje të shkencës pozitive, e cila vendos një lidhje shkakesore midis fenomeneve.

Tipi tjetër i psikologjisë, ai me natyrë kuptuese, karakterizohet ndryshe me këtë kuptojmë një gjendje të ndergjegjes apo të sjelljes të një subjekti psikik kur mund të lidhim fenomenet e tij psikike me motiva të ndryshme. Në këtë rast të kuptosh do të thotë që me

analogji t'i drejtoresh përvjes tënde subjektive dhe, kuptohet, mbresat shkaktjnë gjendje emocionale, të cilat nga ana e tyre shkaktjnë shpresa, halucinacione apo ankthe

Në psikologjinë shpjeguese, veprohet duke kaluar nga njëri shkak tek tjetri. Në psikologjinë kuptuese, ai që "kupton" përdor vetë subjektivitetin e tij. Nepërmjet tij ai e di se çdo të thotë të jetosh në funksion të një qelimi ose të dëshirosh diçka, kjo e lejon "të imitojë" atë që ndodhë tek tjetri.

Të dy orientimet janë të ligjshme. Ato synojnë drejt qëllimesh krejtësisht të ndryshme. Gabimi fillon atëherë kur kërkohet që njëri të zëvendësojë tjetrin dhe kur përfundimet e njërit përpigjen t'i zbatohen në fushën e tjetrit. Jaspersi e qorton psikanalizin sepse nuk i dallon këto dy orientime dhe ka vetë prirjen për t'i përzier.

Ai thotë këtë i mbështetur nga rrjedha e shkencave të natyrës të cilat sundonin epokën e tij dhe mbështeteshin tek shpjegimi shkakesor. Freud ka pohuar, si themelues i psikanalizes që ka qene, se ka zhvilluar një teori shkencore të aftë të shpjegojë turbullimet psikike nëpërmjet shkaqeve që kanë qene përpara tyre në kohë. Keto shkaqe, ishin turbullime më të vjetra të cilave iu duheshin rrezuluar rrethet, me qëllim që të shpjegohej përse një pacient kohë pas kohe silllej në një mënyrë ose në një tjetër apo paraqiste një simptomë psikike të tillë apo të atillë gjatë një asosacioni të tillë apo të atillë. Ajo që ai shpresonte të përftonte nga psikanaliza, ishte një shpjegim shkakesor. Kjo është arsyeja përse ai tentoi të përpunonte një mënyrë shpjegimi disi stereotipike - të cilën sot e kritikojnë jo pak njerëz. Ky karakter stereotipik i interpretimeve freudiste rrjedhë drejtpërdrejt nga qëllimi i tij të gjente shpjegime të natyrës shkencore pra të ngjashme me ato në të cilat mbështeten shkencat e natyrës dhe të cilat kërkojnë të kenë një natyrë ripsentese, sepse vetëm nëpërmjet ripsentjes bëhet i mundur verifikimi i tyre. Pra, shkurtimisht bëhet fjale për një lidhje shkakesore. Por, Jaspersi ve në dukje se shpjegimet e psikanalizes nuk janë shkakesore veçse në pamje të jashtme. Për Freudin ishte e rëndësishme të nxirrte në pah faktorët e fshehur në të kaluarën e të sëmurit, të cilat shpjegojnë gjendjen e tij aktuale. Përdorisa këta faktore tashmë ishin të pandërgjegjshëm. Lidhja midis tyre dhe gjendjes aktuale të pacientit nuk ishte aspak e dukshme sepse përvoja jetësore ishte ndërprerë.

dhe gjurmet kishin humbur, behej e pamundur t'i ktheje ato ne shkaqe dhe te pretendoje te jepje keshtu nje *shpjegim shkakesor*. Por ne te vertete, nje pervoje e tille e femijerise se hershme, e harruar prej kohesh dhe e zhytur ne boten e se pandergjegjshmes, nuk i fiton cilesite e veta *shpjeguese* ne ate mase qe ne te jemi te afte ta kuptojme, domethene "ta unitojme subjektivisht lidhjen e saj me gjendjen e tanishme te te semurit. Ne duhet te *kuptojme* cilat kane qene dikur nevojat ose deshirat e tij dhe perse ngjarja e rrezoluar ka shkaktuar nje goditje teper te percaktuar ne duhet te kuptojme se cfare jehone ka pasur ajo mbi boten e tij shpirterore, mbi shpresat, deshirat, perpjekjet, instinktet e tij. Pra, keshtu procedohet me ate te nje "imitimi" te subjektivitetit te te semurit nderkohe qe pretendohet se kemi te bejme me nje shpjegim te kulluar shkakesor.

Shkurtimisht Jaspersi tek psikanaliza, e cila deshiron te jete nje shkence, zbulon nje perzierje ku shkakesia e psikologjise shpjeguese dhe "imitimi", psikologjise kuptuese perzihen aq shume bashke sa njera metode zevendeson shume shpesh tjetren.

Mund te shtrohet pyetja mos vakte psikanaliza e ka fituar efikasitetin e saj pikerisht nga kjo papasterti metodologjike domethene nga karakteri i saj "miks". Ka mundesi qe kjo te lejonte te kuptohej perse disa diagnostikime psikanalitike mund te jene efikase, pavaresisht nga perputhja ose mosperputhja e tyre me te kaluaren qe ka perjetuar realisht i semuri.

Para mjekut shtrohen ketu probleme morale teper serioze ne ate mase qe ai pretendon ta sheroje pacientin e tij nepermjet nje metode shkakesore objektive nderkohe qe ne realitet ne trajtimin e semundjes, fut elemente te "imitimit" te cilat bejne pjese ne psikologjine kuptuese dhe jane me natyre subjektive dhe bejne pjese ne nje realitet krejt tjetër.

Jaspers mendonte se psikanaliza shpesh perfitonte nga "metoda miksle" e saj per te rritur varesine e te semureve ndaj saj dhe pikerisht per kete arsye u shtuan qendrimet e kujdesshme ndaj saj. Per Jaspersin ka qene nje nga ligjet kryesore te besimit te tij qe cdo qenie njerezore - pavaresisht nga diagnoza nje i semure mendor eshte njelloj si gjitha te semuret e tjere - duhet te konsiderohet si nje qenie qe ne thelb eshte e lire. Pikerisht per kete behet fjale kur

kurohet një sëmundje mendore, që i semuri të ndihmohet për të gjetur sensin e tij

Le të vijnë tani në paraqitjen e disa tipareve thelbësore të *Filozofisë së Jaspersit* që është edhe vepra qendrore e tij. Ajo mund të percaktohet si një *meditim racional brenda kufizimeve të qenies njerëzore*.

Jaspersi e çon arsyetimin e vet deri në kufijtë e tij në fillim për të zbuluar gjendjen e subjektit mendues në botë, pastaj për të kapur se çfarë është *prania e tij mes njerëzve të tjerë* dhe më në fund për të zbuluar lirinë e mundshme të tij përballë botes së përditshme.

Njënja, ndergjegjia e të cilit zgjohet, në fillim gjendet mes një mjedisi që quhet *hote*. Bota është e pashtershme për të dhe paraqitet sikur të jetë tërësia e asaj që ekziston. Njënja kërkon ta njohë ashtu sikurse ajo është. Për të bota është pikërisht qenia në masën që ajo nuk varet prej tij ose që ndodhet larg, për të dhe për të tjerët, ashtu sikurse ajo është. Nga ky fakt, *objektiviteti* është më tepër se një kërkesë shkencore, ai ka një natyrë ontologjike.

Kjo është pikërisht arsyeja përse njënja do të dëshironte që ta kapte objektivisht botën si një tërësi. Por ai nuk mund t'i shpetojë situatës themelore të çdo mendimi si një subjekt që mendon ai qëndron përballë këtij *realiteti-objekt* prej të cilit dëshiron të ndërtojë totalitetin. Dhe atëherë habitet pikërisht kjo është e pamundur. Këtë totalitet të supozuar nuk mund ta përmbante dot perdenja e mendon si subjekt që është. Për të bota nuk do mblidhet asnjëherë në një tërësi.

Përtej kësaj pamundesie, njënja zbulon akoma se nga mendimi me të cilin heton botën si qenie, sipas metodës së mendimit me ndihmën e të cilit provon të gjejë përgjigjet e pyetjeve të tij, ai sheh të shfaqen në *hote* çfarë të pakapërcyeshme për shembull midis botes pa shpirt dhe botes së gjallë midis botes së gjallë dhe botes shpirtërore.

Subjekti që mendon pra mbetet përgjithmone në brendësi të tensionit subjekt-objekt të Kantit, në një botë që nuk do të kishte kurrë, sipas tij një unitet dhe që nuk do të ishte kurrë një totalitet. Njohja e totalitetit, për ne, është jashtë çdo rreziku.

Është e vërtetë se ne mund të shikojmë gjithmone e më larg,

drejt një horizonti që nuk pushon së qeni përtej asaj që ne e njohim tashmë, por ne nuk mundemi kurrë të shpallim një diçë e cila të pretendojë të zbatohet tek totaliteti, meqë ky, nga vete fakti që ne kërkojmë ta njohim, nuk arrin të na jepet. Çështja themelore e shtruar nga të gjithë filozofët e mesdhenj, lidhur me habite që kanë patur ka qenë: "çfarë është qenia?" Lidhur me këtë çështje, për filozofinë e Jaspersit mund të thuhet se *ajo është shtjellimi i deshtimit të një ontologjie*.

Ontologjia është shkencë e qenies. Filozofia e Jaspersit shtron çështjen e qenies duke e çuar kaq larg sa që ajo na mberthën pas një deshtimi themelor dhe nepermjet këtij deshtimi ajo arrin të thotë diçka për qenien. Për të ne nuk kemi asnjë lloj njohjeje, por për ne duke u ndodhur brenda kesaj situate deshtimi është e mundur të vertetojmë diçka lidhur me qenien. Filozofia e Jaspersit është kështu një deshtim i ontologjise, që thotë diçka për qenien.

Ndriçimi i ekzistencës - subjekti është munduar të orientohet në botë me qellim që të gjejë vendin e tij tek e tjerë. Por e tjerë është e shpërbërë tek shumësia e perspektivave të pafundme - tepër të hapura, të perspektivave të kërimit. Bota e shpërbërë e rriqon subjektin tek vetvetja - sepse vetëm në marrëdhënie me të, perspektivat fitojnë koherencën për hir të së ciles fjala "botë" nuk është e zbrazet nga kuptimi.

Pra subjekti ndodhet i kthyer nga vetvetja si subjekt. Këtu ajo që është vendimtare është "unë vete" si subjekt dhe jo si objekt reflektimi apo introspeksioni. Ja pra si jemi hedhur, nga kufiri i shkajtë i kërimit tone për një *orientim në botë* - tek vete origjina e këtij kërrimi shkencor - tek vete rrenga e vullnetit tone për të njohur. Tek Jaspersi kjo origjinë quhet *ekzistencë*.

Përdorimi i ekzistencës nuk i përket botes së fakteve, por botes së vritës. Jaspersi zakonisht bën fjale për një *ekzistencë të mendimit*. Për të njëjtën arsye, tek ai nuk bëhet fjale për të arritur njohjen e ekzistencës - ajo nuk është një objekt - por më tepër për të ndriçuar mundësinë dhe nepermjet kesaj ta nxjerrë, ta zmadhojë, ta thekxojë dhe ta aktualizojë në mënyrë autentike.

Për mendimin që do të dëshironte të ndriçonte përvojën duhet të jete në vetvete një mendim ekzistencial dhe të dalonet në mënyrë rrëgjësore nga mendimi i cili kur orientohemi në botë e

racionalizon pervojën duke u mbështetur mbi ligje dhe mbi teori. Metodën si dhe gjuhën e saj do të jenë të ndryshme. Në vend që të jenë të drejtperdrejta, ato janë të tërthorta. Ato kanë kuptim vetëm për atë që arrin të njohë në këto metoda, në këto fjalë, diçka nga vetë përvoja e tij dhe që është gatë të pranojë një thirrje që i drejtohet vetë lirise së tij.

Ketu ne takojmë një nga karakteristikat thelbësore të filozofisë, e cila shpjegon përse disa filozofë nuk kuptojnë asgjë nga mendimi filozofik i të tjerëve. Në shkallën që filozofia i drejtohet ekzistencës së mundshme domethënë lirise, atij i duhet të përdorë një gjuhë të tërthortë, atë gjuhë që një mendimtar tjetër mund ta kuptojë ose jo. Dy janë gjuhët të cilat objektivisht nuk mund të behen homogjene apo të krahasohen midis tyre. Në sytë e disa filozofëve, kjo është një mënyrë për të hequr qafe çdo lloj kriteri dhe për t'u strukturuar nën një subjektivizëm të kulluar. Por, për mendimin tim, kjo ndodh sepse ata nuk pranojnë ta shohin qenien njërezore ashtu sikurse ajo është dhe jo ashtu sikurse do ta kishte sajuar Jaspers, apo filozofia. Ndërsa qenia njërezore, si një liri e mundshme, kërkon të ndriçojë ekzistencën, është e qartë se ajo nuk zotëron një gjuhë të drejtperdrejtë, të vlefshme në mënyrë universale, e cila do të ishte vetëm me natyrë objektive. Kështu ai mbështetet në një gjuhë të tërthortë, rëndësia e së cilës matet me efikasitetin e saj. Kjo gjuhë nuk mund të jetë as teknike dhe as objektive. Ajo e zgjon lirinë duke u bërë i kuptueshem për saj.

Gjuha shkencore nuk është e detyrueshme në mënyrë universale veçse sa kohë që është e lidhur me një pikepamje, me një metodë, me një stad të njohjes së arritur në çastin kur ajo është përdorur. Pra, ajo që është pohuar është e detyrueshme për çdo mendje normale, por në mënyrë relative. Ndërsa gjuha që ndriçon ekzistencën nuk është kurrë e vlefshme në mënyrë universale dhe e detyrueshme, meqë ajo i drejtohet lirise së tjetrit - por i referohet në mënyrë absolute.

Pra nëse dikush dëshiron të kuptojë një filozof, do të ishte absurde të fillonte me mospranimin e tij. Për ta kuptuar, në fillim duhet të bësh dakord për të menduar bashkë me të, duke "i haazuar" vetë lirinë e tij. Nëse kjo liri i refuzohet ai nuk do të behet kurrë i kuptueshem. Kështu, tek Jaspersi ne gjejmë dy pole të kundërt, atë të vlefshmërisë detyruese - por relative dhe tjetrin, ku

ndriçohet absolutja. Relativiteti ndodhet në anën e vlefshmerisë universale, absolutja në anën e ndriçimit, që kurrë nuk detyron njeri.

Te tilla janë të dy poetët e kësaj filozofie. Por nderkohe shtrihet pyetja: përse vëmë re që gjatë historisë së filozofisë, filozofët nuk kanë rreshtur të argumentojnë dhe të lidhin zinxhir deduksionet logjike? Ata janë munduar kurdohere të shmangin kontradiksionet të paraqesin vërtetime koherente dhe të lidhura mirë me njëra-tjetrën - dhe me tepër nga të gjithë këto e ka bërë Kanti. Por nëse këto arsime analizohen me nga afër, zbulohet, se përtej vlefshmerisë së tyre detyruese, ata zoterojnë një efikasitet të ndryshëm, nëpërmjet të cilit modifikojnë shpirtin e atij që i lexon. Le të sjellim ndër mend lidhur me Platonin në këmbarë se kur në lexojmë një nga dialogjet e tij, në fund të leximit tonë, nuk jemi më po ata njerëz që ishim në fillim.

Filozofia është një fushë e çuditshme. Ajo argumenton duke kërkuar pika mbështetje tek objektiviteti dhe racionaliteti dhe megjithatë ajo pret të kuptohet nëpërmjet këtij argumentimi nga një liri e mundshme, nga një ekzistencë që imiton përpjekjen e saj me qelmin që ta kapë tek vetvetja ose të bëhet diçka me thelbesore sesa vetë kjo përpjekje.

Unë jam e bindur se ajo nuk mund të heqë dorë nga ky aspekt i dyfishtë, pikërisht sepse ai përputhet me gjendjen ku ndodhet njeriu. Kur njeriu kërkon të vërtetën, ai kërkon të vërtetën absolute por të kerkosh të vërtetën absolute, për njeriun, nënkupton të mbështetesh tek objektiviteti dhe racionaliteti - dhe të pranosh njëkohësisht se kushtet e njohjes janë rober të ndarjes subjekt - objekt, do të thotë që qenia nuk mund të reduktohet në një njohje të këtij lloji.

Marredhenia me absolutin ose me të pakushtezuarin në njëfarë mënyre kompensohet në filozofi pambajtueshmëri e provave detyruese. Përse në folem këtu për absolutin? Sipas Jaspersit ekzistenca rrenjohet, si e vetme, konkrete po në një situatë konkrete, tek absoluti dhe i pakushtezuari. Ekzistencën mund ta ndriçosh vetëm duke iu referuar këtij absoluti të cilit Jaspersi e quajti transhendence. Ekzistenca është aftësia për të marrë një vendim të lirë një vendim që, i ndodhur në kohë, tejsakon koherat derisa mbërrin tek e përfundshmja.

Per Jaspersin perjetshmeria nuk eshte as kohezgjatje pa fund dhe as nje mungese kohe. Ajo mund te arrihet nepermjet nje "çarje te kohes" qe i jep peshen e tij absolute çastit ekzistencial. Ajo nuk eshte tek e ptejshmia, ajo nuk eshte e huaj me historine. Ajo eshte brenda kohes, eshte ajo qe e tejshkon kohen. Jaspersi e quaj *transhendent*, e dhe herë, Zot.

Ekzistenca nuk eshte e mundur vetem duke iu referuar *transhendences*. Transhendenca ka kuptim vetem per ekzistencen Absoluti vepron ne kohe nepermjet realiteteve empirike dhe rrethanave te vecanta, nepermjet aksionit te lire te lidhur historikisht me to, bunmi dhe kuptimi i te cilit gjendet gjetiu. Ekzistenca e di se nuk eshte krijuar nga vetvetja. Ne vetvete ajo eshte nje dhurate e *transhendences*. Ajo e gjen menjehere vetveten ne fundin e saj, ne kuptimin se nuk ndodhet kudo se nuk eshte gjithçka, perkundrazi ajo ndodhet diku ne vend dhe ne kohe. Ajo ndodhet ne *nje suate te dhene*.

Situata, ne kuptimin ekzistencial, perfshin te dhenat konkrete, hapesinore dhe historike mes te cileve gjendet subjekti. Ekzistenca i shpeton pergjithesimit, sepse nesc nga njera ane ajo ndodhet balle per balle absolutit te se ptejmes, nga ana tjeter ajo, ne çdo çast, ndodhet e rrenjosur ne nje suate te vecante ne *hic et nunc* (ketu dhe tani). Ajo nuk perfqeson kurre nje fillim absolut, ajo nuk eshte kurre liri teresore ne nje boshillek, apo tek asgjeja ku gjithçka eshte e mundshme. Ajo perkundrazi eshte, teresisht e burgosura e serise se parakushteve, te cilat nuk i ka zgjedhur vete dhe megjithate i duhet t'i pranoje. Keto te dhena te cilat nuk i ka zgjedhur asnje njeri dhe qe, ekzistencialisht, duhet t'u jape nje kuptim, Jaspersi i quan *situata-kufij*. Per shembull epoka dhe mjedisi ku ka lindur, prindet te cilet nuk i ka zgjedhur, vuajtja e shkaktuar nga fakti se asgje nga ajo qe ai do dhe per te cilen gezohet nuk i shpeton dot procesit te zhberjes; vdekjes së vet.

Keto situata-kufij, tek Jaspersi, jane larg se pasuri vetem nje funksion negativ. Ekzistenca perqet te nxjerre prej andej kuptimin e vet nepermjet vete pervojes se saj me synimin qe te shpetoje nga çdo abstraksion i zbrazet dhe qe te jete e pranishme ne menyre autentike ne situaten e saj. Sepse nderkohe qe ekzistenca pretendon per nje liri totale ajo humbet ne te pakufizuarin.

Den ketu ne ke ni folur vetem per njerrun e izoluar per percaktueshmerite e tij per kufizimet e tij, per ekzistencen qe ia ka bere dhurate e pertejmya Sipas Jaspersit, megjithate, nuk ka ekzistence pa komunikimin me nje ekzistence tjeter Per te, nocioni i komunikimit eshte po aq qendror sa edhe ai i ekzistences sepse njeri nuk ka kuptimin pa tjetrin

Ai ben dallimin midis "transmetimit" (*Mitteilung*) dhe "komunikimit" *Transmetimi* nu lejon njerezve te koordinojne veprimtante e tyre ne boten ku zhvillohet pervoja e tyre, ku ata ushqehen dhe luftojne per mbijetesen e tyre Kete nivel te jetes njerezore Jaspersi e quan Dasein Njeriu, si Dasein, eshte nje subjekt jetesor i vendosur ne kushte te percaktuara, qe i lidhur me te tjeret apo ne lufte me ta, duhet te mbroje kushtet e jetes se tij ne nivelin praktik te realteteve te perdritshme Qartesia e fjaleve te transmetuara dhe te shkembyera vjen nga natyra e njerste e te dhenave objektive, nga realiteti empirik drejt te cilit jane te orientuar te gj the Transmetimi merr kuptim te vecante sa me shume qe temat historike, ekzistenciale, jane nxjerre ne menyre strikte jashte lojes dhe sa me shume ata qe flasin qendrojne nen hujen e anonimatit

Nje "transmetimi" i dukshem realizohet ne fushen e shkences Ketu, gjithashtu, ai realizohet ne nje nivel joveitjak dhe megjithate vendi i konvergimit te atyre qe flasin eshte i ndryshem eshte fjala per ate qe Jaspersi e quan "ndergjegjja ne pergjithesi" (*Bewusstsein überhaupt*) "Ndergjegjja ne pergjithesi" eshte niveli i jetes njerezore ne te cilin njeriu kerkon, me ndihmen e racionalitetit dhe te objektivitetit, te verteten si nje shfaqje te detyrueshme per te gjithe Apodikticiteti, e verteta e detyrueshme nu imponohet ne shkence te gjitheve, pa pasur, megjithate, nje vlefshmen absolute

As gjate transmetimit "praktik" te jetes se perdritshme ne nivelin e Daseinit as gjate transmetimit shkencor ne nivelin e ndergjegjes ne pergjithesi, nuk jane te perfshire subjektet qe flasin se bashku Ajo qe ata i transmetojne njeri-tjetrit nuk eshte ajo qe ata jane ne vetvete por jane vetem konstatime objektive vlefshmeria e te cileve nuk varet prej tyre

Komunikimi eshte diçka tjeter Ai eshte komunikimi i nje ekzistence me nje ekzistence tjeter Ne kete nivel nuk behet me fjale per ate qe eshte empirikisht objektive apo universalisht e qarte por flitet per ekzistencen mundesite te verteten, situaten, origjinen

natyrën e saj absolute. Edhe kur diskutimi duket se mbështetet tek të dhëna objektive, ato nuk janë veçse mjete shprehjeje, diçka si një lloj prove se ciles një ekzistence - a nënshtrohet tjetren dhe nëpërmjet së ciles ajo heton vetveten.

Komunikimi ekzistencial është po aq larg nga transmetimi empirik apo racional sa edhe nga vullneti për pushtet që e shtyn një subjekt të nënshtrojë një tjetër. Nderkohe që ndergjegjja në përgjithësi merret me realitetet objektive, ekzistenca nuk njeh veçse bindjet. Ajo jeton për to, herë-herë ajo vdes për to. Nëse këto bindje do të mundeshin të imponoheshin nëpërmjet një racionaliteti detyrues, ato do të humbisnin të vertetën e tyre ekzistenciale, sepse ato nuk kanë kuptim dhe nuk janë të vërteta veçse për ekzistencën në lirinë e saj, çka përjashton çdo shtrengim fizik apo logjik.

Bindjet me anë të të cilave ekzistenca lidhet për jetë a vdekje me absolutin, nuk janë të komunikueshme veçse në një shkëmbim për të cilin liria - dhe pra rezistenca - e tjetrit, qenia e tij krejt armiqësore, përben sa një pengesë aq dhe një kusht të domosdoshëm. Përkisht procesin e këtij shkëmbimi Jaspersi e quan "ndeshja për dashurinë" (liebender Kampf).

Realisht këtu bëhet fjalë për një ndeshje, sepse komunikimi kryhet duke kaluar nga një ekzistence tek një tjetër, pra si një marrëdhënie efikase ndërmjet dy absoluteve. Kjo ndeshje bëhet "për hir të dashurisë" sepse ekzistenca nuk kërkon aty fitoren, por të vertetën, për tjetrin dhe për veten. Por përderisa çdo ekzistence nuk jeton për veten e vet, por për absolutin me të cilin është lidhur rezistenca e saj kundër tjetrit do të jetë po aq absolute sa edhe hapja ndaj tij.

Ndeshja për hir të dashurisë ka, pra, pak a shumë lidhje me atë që është bërë zakon të quhet "tolerance". "Hapja" e ekzistencës nuk është një "hapje shpirtërore". Ekzistenca nuk hapet ndaj idetë - për të t'ia futur pa rezistence tek idetë e veta. Ajo hapet ndaj ekzistencës tjetër, ndaj absolutit për të cilin ajo jeton - dhe ajo bën në shumë se një hapje - ajo përjeton, zoteron, lufton, sepse është vetë absoluti i saj që diskutohet kur ndeshet me absolutin e tjetrit. Kjo është arsyeja përse, siç thotë Jaspersi, komunikimi ekzistencial është një ndeshje pa rezerva, pa kufizime, pa mirespjellje, sepse bëhet fjalë për ekzistencën e tjetrit - nëpërmjet së ciles bëhet aktuale

ekzistenca ime

Martesa e Jaspersit ka qene nje shembull i nje komunikimi te tille. Nje shembull tjetër është dhënë në një diskutim midis Jaspersit dhe një teologu katolik, të bindur dhe të ndershëm. Muri që i ndante mbeti, megjithë hapjen e madhe nga të dyja anët. Jaspersi, për shkak të angazhimit të tij absolut për të vërtetën e lirë të besimit filozofik, vazhdoi të mos pranojë asnjë mesazh hyjnor ndaj të cilit arsyeja duhej të përcillej, teologu vazhdoi të pohojë kërkesën absolute të këtij mesazhi duke u përpjekur të përfshinte besimin filozofik në besimin hyjnor. Konflikti ishte i pazgjidhshëm dhe, megjithatë, shtresa ndarëse midis tyre bëhej gjithnjë e më e hollë, thuajse e tejdukshme, megjithëse e pakapërcyeshme.

Absoluti i kerkimit të së vërtetës të komunikimi ekzistencial nuk e çoi aspak Jaspersin drejt zhvlefesimit të kerkimit shkencor duke u ulur den në nivelin e ndërgjegjes në përgjithësi. Përkundrazi është pikërisht kjo e vërtetë ekzistenciale dhe e pëtejme, që e mban dhe e ushqen të vërtetën detyruese të shkencës, përballë se ciles ajo duket e dobët dhe pa mbrojtje. Është pikërisht ajo, që në kerkimin shkencor, mban gjallë kërkesën *ekzistenciale* për një siguri jo vetjake dhe për një pranim të pandryshueshmie të subjektivitetit. Fitorja e lodhshme e njohurive të mundshme dhe relative në dijen objektive është mbështetur dhe vlerësuar nga nostalgjia për një të vërtetë absolute. Shkencëtarët e mëdhenj, nga vetë pervoja e tyre, e dinë mirë këtë.

Te *Metafizika*, filozofi përpiqet të eksplorojë atë që është në origjinë të ekzistencës *transhendenten*. Mendimi metafizik është një mendim i çuditshëm, i cili shkakton habi. Ai synon të kapë *transhendenten*, e cila përderisa përfshin subjektin dhe objektin, nuk mund të ishte objekt për mendimin.

Jaspersi ndodhet këtu në një situatë analoge me atë të Kantit ku ai përpiqej të mendonte noumenin, për të cilin nuk dinte asgjë në mos ishte fare i pakapshëm. Kjo është arsyeja përse shprehja "send në vetvete" është pa dyshim një kontradiktë në vetvete: meqenese në vetvete nuk mund të jetë në asnjë rast "një send". Është pikërisht kjo pamundësi për të menduar absolutin ajo që gjuna bëjnë të kuptohet nepermjet dhunës së ushtruar.

Jaspersi vepron në të njëjtën mënyrë dhe nuk mund të bëjë

ndryshe. Tek atëherë, vëzhgohen se pak dy veçanti që divergjojnë nga njera-tjetra. Nga njera anë, veshuresinë e pakapërcyeshme ai e bën një nga temat e arsyesimit të tij metafizik - çka Kanti pothuajse nuk e bën kurrë. Nga ana tjetër, metoda e paraqitjes tek Jaspersi është me dinamike - ajo është "në rrugë", ajo ecën përpara. Jaspersi e çon lexuesin deri në atë pikë ku ky *ve hyshku* me të fiton përvojën e një deshtimi perfundimtar. Duhet me të vërtetë të angazhohesh në këtë rrugë (*via negationis*), të ecësh në të, të realizosh realisht veprimet shpirtërore që ajo imponon - dhe nëse ekzistenca, gjatë këtyre veprimeve, vëhet efektivisht në diskutim, atëherë *përvoja e kufirit të fundit* mund të sugjerojë diçka nga bota hyjnore e përtejme. I tillë është mendimi metafizik.

Shpesh Jaspersi i ka dhënë transhendances emrin e Zotit. Në këtë rast kemi të bëjmë me një Zot të fshehur (*deus absconditus*), i cili nuk shfaqet - në asnjë rast nëpërmjet ndonjë zbuluese hyjnore të vlefshme në mënyrë universale dhe të posaçme. Transhendencia nuk ka asnjë realitet për ekzistencën, si pranë e përjetuar dhe e ndjere veçse në atë shkallë që ekzistenca është angazhuar në mënyrë absolute. Atëherë kur bëhet fjale për themelin absolut të çdo sigurie, asnjë siguri objektive nuk është e mundur. Çështja e ekzistencës së Zotit nuk ka asnjë kuptim nëse Zoti është transhendencia e vetë qenies, "kushitë i kuptimit" për çdo çështje që synon të kapë ekzistencën. Njëra nga të dyja - ose pyetja shtrohet duke u nisur nga themeli i transhendences së qenies dhe atëherë përgjigjja nuk mund të jetë veçse një tautologji pohuese, ose pyetja është shtruar në nivelin e realitetit empirik dhe atëherë përgjigjja nuk mund të jetë veçse negative - një mohim që s'di asgjë për atë që ka mohuar.

Transhendencia nuk mundet as të tregohet as të provohet dhe për të nuk mund të thuhet asgjë nëpërmjet gjuhës së drejtpërdrejtë. Dhe megjithatë ajo nuk mund të veçohet nga realiteti empirik, sepse është pikërisht në këtë realitet dhe brenda një "situate" që ekzistenca ndesh situatat e saj të kufizuara, aktualizohet në veçanësinë e saj, bëhet e ndergjegjshme për detyrat që ka, shfaqet dhe vendos. Është pikërisht në realitetin empirik që ekzistenca i gjen shenjat që i flasin për transhendencën dhe që Jaspersi i quan "shifra" ose "shkrim i koduar" i transhendences.

Është e pamundur të thuash se cili spektakël i natyrës, që veper

arti çfare pervoje psikologjike, cila sjellje njerezore apo cili arsyetim filozofik eshte nje shifer ose mund te behet i tille. Asgje nuk eshte, çdo gjë mund te behet. Shifrat nuk flasin per transhendencen, por vetem per ekzistencen, pra per hirne. Vetem ajo mund t'i beje shifrat duke i deshifruar. Shifrat e mundshme jane të panumerta. Karakteri i tyre i shumekuptimte eshte i pashmangshem dhe ne të njëjten kohe eshte i domosdoshem per absolutin e "leximit" ekzistencial. Ky lexim siç thote Jaspersi, eshte "nje veprim i brendshëm", nje proces nepermjet te cilit vendoset per ate qe dëshirohet te merret si model, nje berje e vetvetes qe eshte e njëjta gjë me degjimin e zerit te se portejejes.

Jaspersi ngrihet vazhdimisht kunder gabimit qe e shulte shifren apo interpretimin e saj sikur te ishte vete transhendencia. Ai lufton ne te gjitha frontet, kunder te gjitha idolatrive dhe supersticioneve. "Me qellim qe njenu te mos vete dore mbi hyjtoren dhe qe ai te jete ai qe duhet te jete, duhet te ruaje pastertine e hyjnore, te fshehur, të largët dhe te huaj" (*... muss er die Transzendenz rein erhalten in ihrer Verborgenheit, Ferne und Fremdheit*).

Keshtu ekzistenca, e cila i referohet transhendences, mbetet ne bote. Dështimi ne bote mbetet shifra vendimtare e transhendences dhe kjo jo vetem per shkak te natyres jeteshkurte te gjithçkaje qe ne ndeshim atje. Keshtu, per shembull mendimi logjik, kur ne kapim me ane te tij limitet, perplasat me antinomite e pakapercyeshme qe kundërshtojne parimin e tij themelor të moskundërshtimit dhe ne shohim të shpërtheje prej ketej, duke rrokur nje te vertete qe nuk eshte me racionale. Progresi i shkences nuk i lejon botes te mbyllet brenda nje dijeje totale. Atje ku ekzistenca eshte me te vertete vete ajo, pushon se qeni e tille. Dhe transhendencia fshihet pas shifrave, leximi i te cilave nuk eshte asnjehere i njellojte, ai mbetet gjatunone "i varur".

Ky desatim nuk eshte vetem i pashmangshem per ekzistencen eshte vete shifra e domosdoshme e transhendences. Po keshtu nje zgjatje kohore pa fund nuk do te ishte vecse nje qendrueshmeri e ngrire.

Me qellim qe e verteta e panjohshme por autentike e qenies te manifestohet tek ekzistenca, duhet qe tere sia logjike e arsytimeve te deshtojte tek antinomite. Qenia si liri nuk do te arrihte kurre te realizohet ne perhershmerine e nje kohezgjatjeje. Ajo aktualizohet

nepërmjet amities së vet, etes dhe shuhet sapo ajo synon të mbesë ajo që është bërë. Dhe megjithatë njeriu empirik asnjëherë nuk do të kenaqej nga çasti ekzistencial. Sipas Jaspersit, tek njeriu empirik, ka një shufër të mrekullshme thelbore i tij është njëherësh *natyrë dhe liri*. Liria është e mundur vetëm nëpërmjet natyrës. Shmangiet, që janë pasoja të natyrës (të cilat ekzistenca i denon si mekate dhe i kupton si detyra) vijnë nga i njëjti thelb ashtu si edhe vetë ekzistenca. Për thelbin e qemes njerëzore, mekati dhe liria shfaqen në mënyrë të njëkohshme dhe mbeten të pandashme.

Transhendenca nuk ndodhet vetëm tek liria, nëpërmjet saj ajo është e pranishme në natyrë. E tillë është *antinomia e lirisë* nëse bashkohet me natyrën, ajo shkatërrohet si liri, nëse e kundërshton natyrën, ajo deshton si një Dasein empirik. Daseini subjekti jetësor dëshiron të jetojë gjatë brenda natyrës. Ekzistenca dëshiron absoluten. Kushti njerëzor është njëra dhe tjetra. Kjo është arsyeja përse në botë ka dy forma të moralit. Njëra, e cila dëshiron të shfaqet si një vlerë universale, kultivon ndjenjën e masës dhe të relatives, kujdesin dhe shkathtësinë dhe për të cilën deshtimi nuk ka asnjë kuptim. Tjetra, e përfshirë nga natyra absolute e lirisë, beson se çdo gjë është e mundur dhe është ajo që e pranon shifren e deshtimit. Ato e nxisin njëra-tjetrën dhe vendosin kufizime për veten e tyre. Etika e masës ka një vlerë relative përderisa, si rregull i përgjithshëm, ajo siguron kohezgjatjen dhe përhershmërinë, gjithashtu ajo siguron në këto mënyra kushtet empirike të pranisë dhe të ushtrimit të lirisë. Etika e absolute bëhet relative në gjurin e një realiteti që i jep një vend me cilësinë e "përgjashtimit" dhe natyra e saj "për të qenë tjetërkund", nuk e merr shkelqimin e saj veçse kur ajo shkatërrohet. Duke qenë absolute ekzistenca shkon drejt së pamundurës. Si një Dasein i fundme, asaj i duhet të njohë të tjerët dhe atë që quhet natyrë. Masa me e lartë e saj është përtej çdo mase. Kjo është arsyeja përse ajo deshton me çdo kusht. Karakteri fragmentar i pranisë së saj empirike dhe i veprës së saj bëhet për ekzistencën tjetër një shufër e transhendences.

Jaspersi ishte i bindur se në një kohë si e jona pas Njëtes, pasi nihilizmi u bë themel i mendimit, nihilizmi nuk mund të kapeteçhet ndryshe veçse duke pranuar të *katastrofës tjetër*.

Për atë që i sheh sendet ashtu sikurse ato janë me të vërtetë që nuk i pranon iluzionet, terrin i pandryshueshëm i asgjësë nuk rresht se vëni në pikëpyetje atë që filozofia, nëpërmjet interpretimeve të saj përpiqet ta rifitojë dhe ta shpetojë. Deshtimi, atëherë, nuk është me gjë tjetër veçse qenia e asgjësë, ai nuk është me një shifer Kercenimi me i madh çlirohet nga kjo asgjë që mohon edhe kuptimin me të vogël, që shkatërron gjithçka që dikush mund të ketë dashur të ndërtojë apo ta krijojë si të vlefshme. Por pavarësisht nga të gjitha, si të jetojme?

Në nuk jemi në gjendje të dime përse ekziston bota. Themelin e realitetit të saj, në nuk mund ta vërtetojme veçse nëpërmjet përvojës autentike të deshtimit, e cila "e shuan kohën", (*die Zeit tilgende Erfahrung des Scheiterns*) por mbetet e pashprehur. Gjuha mbetet në vend bashkë me mendimin. Përballe heshtjes së botes nuk ke ç të besh tjetër veçse të heshtesh. Kur ndokush provon, pavarësisht nga gjithçka për ta thyer këtë heshtje, fjala e tij përhapet pa pasur me të vërtetë një përmbajtje. "Kjo është" ose me mirë "Qenia është". Shprehja mbetet bosh, por përputhet me ndergjegjen e thjeshtë të reales. Përballe mundësive të shkatërruara deri në rrengën e tyre heshtja do të dëshironte të ndjente zerin e *qenies përpara kohës* ku ndodhet ajo që nuk është realizuar. Apo me mirë për heshtjen, ajo që ka humbur përgjithmonë në *harresë* nuk i përket asaj që ekzistenca e quan qenie, por vetëm realitetit empirik. Për heshtjen tek transhendenca humbet vetëm ajo që nuk ka qenë kurrë në të.

Për dijen, gjithçka që mbaron në botë dhe në kohë nuk është kurrë fundi i botes dhe i kohës. Megjithatë, për heshtjen përtej çdo lloji interpretimi, përpara shifres së padeshifrueshme të deshtimit universal përballe qenies së transhendences, është vetë bota që ka katuar. Sipas Jaspersit asnjëra nga këto formula nuk shpreh një përmbajtje. Secila thotë të njëjten gjë. Të gjitha thënë *qenia*. Ato thyejnë një heshtje, e cila nuk mundet të thyhet.

Në nivelin e dijes, duket se ajo që mbetet s'është veçse *ankthi*, që mbahet si termi i fundit dhe pa asnjë rrugëdalje e vetmja formë e ndershme mospranimi. Të kapërcesh përtej saj, në një qenie të çliuar nga ankthi, duket se është një mundësi e kotë, një urim i thjeshtë, pothuajse një tërheqje nga humnera në të cilën ka rreshqitur këmba. Dhe megjithatë ky kercim pamundshëm mund t'ia dalë mbanë.

Siguria që jep një pagë të vërtetë pa e fshehur realitetin është e lidhur me aktin e pranimit të ekzistencës. Ajo nuk jep kurrë siguri objektive: ajo është gjithmone gati duke u zhdukur. Megjithatë, për atë kohë sa ajo është, askush nuk mund ta lekundë. Jaspersi shpesh citon Zhereminë: "Zoti është, kjo nuk është pak".

Ne na mbetet të ndiejmë të deshtimin qëniën.

Para se ta mbyllim këtë paraqitje shumë të shkurtër të veprës së Jaspersit, do të dëshiroja të nënvizoja ende disa tipare që me duken të domosdoshme. Sikurse tashmë e kam thënë, mendimin filozofik i Jaspersit nuk është ndarë kurrë nga marrjet e qëndrimeve përballë të dhenave dhe problemeve bashkëkohore.

I shtyrë nga ndjenja të tilla njerëzore dhe nga pozicioni i tij i hapur për të pranuar qëndrimet e të tjerëve, ai ka nxitur në të gjitha fushat kapërcimin e kufizimeve kombëtare për hir të marrëdhënieve në shkallë botërore. Nderkohe që kryente kërkime mbi "origjinën dhe fundin e historisë" ai u kthye drejt *historisë universale* si e tillë dhe, për të theksuar unitetin, ai zhvilloi hipotezën e një "periudhe bosht" (*Achsenzeit*) të përbashkët për të gjitha kulturat dhe vendimetare për kurorëzimin e qenies njerëzore në mbare njerëzimin.

Lidhur me historinë e filozofisë ai ishte i bindur se asistonte në periudhën e tranzicionit që shkonte nga filozofia evropiane tek filozofia botërore, së cilës ai i skicoi tiparet më themelore.

Gjatë periudhës së pasluftës, Jaspersi ndërhyri disa here publikisht në debatin politik. Çdo here, ai u përpoq t'i bente sa më të qarta argumentet e ndryshme dhe t'i u bente atyre një vlerësim të drejtë, duke marrë parasysh para së gjithash *shanset e ofruara në mënyrë demokratike për lirinë* për shumicën sa më të madhe që të ishte e mundur të njerëzve. Kështu, në mënyrë të vendosur ai ra nënshtronte ribashkimin e Gjermanisë (si një qëllim nacionalist) mundësisë së liberalizimit të qytetareve të Lindjes (si qëllim transhendent).

Paqja ishte për të, pas prodhimit të bombës atomike, një çështje jete a vdekjeje për njerëzimin. Ai nuk besonte aspak tek rrugët e lehta, të rehatshme, që të çojnë drejt paqes. Në sytë e tij, kjo nuk mund të sigurohet veçse nga sundimi i së drejtës mbi kombet, për të cilën vendosja e një kontrolli reciprok për armatimin do të mund të përbente një pikë nisjeje. Nëse njerëzimi nuk duhet të zhduket,

sipas Jaspersit, shtetet eshte nevoja te vendosin per nje kufizim te sovranitetit te tyre dhe te vene ne zbatim nje rend juridik te mbështetur në shkallë botërore

Asgje te tille ai nuk pa sa ishte gjalle. Kjo eshte arsyeja, sipas tij, perse nuk mund te ngrihem deri ne nivelin ku profetet e Testamentit te Vjeter kane dhene pergjigjen e tyre. Vetem nepermjet qendrimit tone moral, menyres sone per te menduar, vullnetit tone ne duhet te realizojme konvertimin tone etiko-politik, pa te cilin jeta njerezore duket e denuar te zhduket

Armet atomike, sipas Jaspersit, shtrojne nje çeshtje te çuditshme per ndërgjegjen tone. Nje veprim njerezor qe mund te perfundoje me shkatërrimin terësor te njerezimit, a eshte, per kete arsye, teresisht i keq? A ka nje kufi perpara te cilit detyra merr fund meqenese atje vihet ne diskutim vete jeta?

Perballe alternatives se nje kercenimi total ndaj jetes ose mbi lirine mospranimi unanim i bombës merr fund. Nuk eshte e mundur qe ndaj kesaj pyetjeje te jepet nje pergjigje paraprake, porse duhet qe ajo te qartesohet me qellim qe per te, nje dite te bukur, te mos merret nje vendim i verber. Vetem nje vizion i qarte mbi situatat mund te ndikojë pa paragjykime politiken e sotme. Shpresa e parafundit e arsyes sone eshte besimi qe ka ajo tek njerezit e tjere. Por ky besim mund te dështojë. Ne rast te nje mundesie te tille ekstreme, absoluti (imperativi kategorik i pakushtezuar) nuk shkatërrohet kurre. Guximi nuk qendron te parashikim i nje fundi fatal por, nepermjet dijes dhe mosdijes sone te bejme githçka qe eshte e mundur dhe te shpresojme deri ne frymen e fundit

FILOZOFIA SOT

A duhet te themi disa fjale lidhur me filozofine e sotme para se te mbyllim kete liber ? Sot ka kaq shume filozofe qe jetojne, shkruajne dhe japin mesimi, sa eshte e pamundur te tregohet se cilet prej tyre, do te mbeten te njohur me vone - pertej valeve te n epasnjeshme te modave - si mendimtare te medhenj, cilet do te jene ata mendimtare, habite e te cileve do te jene te thella sa t'i qendrojne gjate rredhes se shekujve, pjellore dhe kryuese

Gjithashtu duhet thene se rrymat e mendimit bashkekohor jane kaq te ndryshme, kontrastet dhe kontradiktat atje jane aq te theksuara dhe te shumta, saqe mendimtarete nuk njaftohen me te japin argumente kunder njer-tjetrit sikurse kane bere gjithmone ata shkojne me larg - ata shkojne deri atje sa te kundershtojne se ajo qe bejne te tjeret eshte ende filozofi Nje tablo e filozofise se sotme do te ishte gati ne menyre te pashmangshme sa arbitrare aq edhe sipërfaqësore

Vec te tjerave, nje paraqitje e tille teresore nuk do t'i pershtatej kesaj vepre Deri ketu ne nuk e kemi trajtuar "ne distance" historine e filozofise, perkundrazi ne u perpoqem te nxjerrim ne pah disa forma te habise filozofike, te orientohemi ne baze te disa pvetjeve dhe te disa pergjigjeve, per t'i rimenduar Filozofia pa te filozofuant e vertete nuk ka kuptim, kjo eshte arsyeja perse cdo perpjekje peratrimi e filozofise nenkupton patjeter nje "mimike intelektuale dhe nje "debat" pra nje ushtrim aktiv te arsyes dhe te lirise Une, pra do te deshiroja thjesht ta mbyllja kete liber duke dhene disa mendime mbi gjendjen e filozofise sot dhe mbi detyrat qe na ngarkon kjo gjendje

Filozofia bashkekohore sipas mendimit tim, ka lene pas dore nje nga detyrat e saj ajo nuk ka arsyetuar as me mjaft thellesi as me mjaft sakte si lidhur me progresin e shkences dhe te teknikes Cilado qofte arsyeja per arrogance apo per kompleks inferioriteti,

ajo nuk ka ndihmuar sa duhet për atë që bashkëkohësit e saj të bëhen të ndërgjegjshëm në nivelin shpirtëror dhe kulturor, për progresin që ka transformuar universin dhe shoqërinë e tyre, me qëllim që ta kuptojnë dhe ta përvetësojnë. Në vend të kësaj, janë zhvilluar "shkencat e ndryshme humane" dhe "shoqërore" që kanë për objekt njeriun, shoqërinë, kulturën dhe historinë. Jo njeriun, i cili nuk është veçse një fragment i natyrës pra objekt studimi i biologjisë, por njeriun objekt dhe subjekt i historisë, që ndihmon për të formuar shoqërinë, që ka ndërgjegjen e vetvetes, që e di se është i vdekshëm, që arsyeton mbi fatin e tij dhe habitet.

Shkencat shoqërore ua kanë zili shkencave të natyrës, saktësinë e metodave të tyre, karakterin bindës të rezultateve të tyre, progresin e tyre të pandërprerë. Ato janë përpjekur të zbulojnë metoda që të kenë një saktësi të ngjashme. Atëherë u kuptua se gjithçka që tek njeriu, shoqëria dhe historia e tij i përkiste natyrës fizike dhe biologjike, ishte ende e kapshme nëpërmjet metodave të sakta dhe sasiore. Ajo që iu shpëtonte këtyre metodave ishte ajo që i përkiste thelbit të njeriut: ndërgjegjja e vetvetes, ndërgjegjja morale, përgjegjësia, liria, kuptimi.

Atëherë kërkuesit u përpoqën ose ta lënë jashtë studimeve të tyre këtë realitet specifik njerëzor ose ta riinterpretojnë dhe ta përkthejnë duke e reduktuar të dhënat faktike.

Kështu u panë të lindin teori sipas të cilave paraqitja e vlerave individuale ose kolektive, të rezultojë si një detyrim i ushtruar nga nevojat elementare apo, sipas disa të tjerave, veprat e kulturës nuk janë gjë tjetër veçse lartësimi i pulsimeve seksuale ose pasojë e kushteve social-ekonomike. Është e vërtetë që këto kërkime ishin në fillim të metodave dhe të hipotezave, të nevojshme, sepse ato u zhvilluan në ato nivele që gjithashtu ishin pjesë përbërëse e kushteve reale të jetës së njerëzve. Por ato i shtrëmbërojnë rezultatet në atë masë që dhe i reduktojnë, duke e ngritur një aspekt të tillë në diçka absolute sa arrijnë të përjashtojnë nga qenia njerëzore gjithçka që përbën thelbin e saj.

Shkencës ekonomike, sociologjisë, psikologjisë iu shtuan etnologjia dhe linguistika. Etnologët, që u gjenden përpara shumësisë dhe ndryshueshmërisë së formave, strukturave dhe vlerave sociale, arritën t'i bëjnë të gjitha relative. Atëherë njerëzit

u mësuan t'i pranojnë vlerat në format nga më të ndryshmet. Por ata u ngatërruan kur u përpoqën të kuptonin se si një vlerë e caktuar mund të ketë edhe një dobi. Vlerat shpesh shfaqeshin si mbeturina supersticionesh.

Nga ana e tyre, linguistët, ashtu si edhe specialistët e hermeneutikës, e kthyen gjuhën, domethënien dhe strukturat e saj - dhe në të njëjtën kohë edhe në rrafshin kuptimor - fushën e tyre të kërkimit. Megjithatë, ata nuk mundën ta shpëtojnë përmasën e kuptimit, ashtu sikurse njerëzit e përjetojnë atë konkretisht. Përkundrazi: shpesh atyre iu ndodh që të vënë fjalët dhe strukturat e gjuhës në vend të atyre që ato tregojnë, duke i trajtuar sikur të ishin vetë realiteti. Nga ana tjetër hermeneutika zhduk në një tekst origjinal, deri në atë masë marrëdhëniet për të cilat flitet t'u gjendet kuptimi, saqë çdo interpretim qëndron më vete apo bëhet pikënisje për një interpretim tjetër, po aq arbitrar.

Duke proceduar në këtë mënyrë ajo që humbet është qenia dhe raporti i mundshëm me qenien - domethënë e vërteta. Në të njëjtën kohë, janë përhapur teori të ndryshme, sipas të cilave problemet themelore të filozofia perennis nuk janë aspak probleme të vërteta: ato shtrohen vetëm për shkak të gjuhës, për arsye të formulimeve të kundërta dhe do të mjaftonte që t'i shqiptoje ndryshe për të parë se si do të zhdukeshin.

Ky evolucion nuk ka të bëjë vetëm me problemet e filozofisë. Ajo që njerëzit mbanin deri tani si botë, që iu ishte "dhënë", ka humbur realitetin e saj. Nuk ka më veçse interpretime apo konvencione që lidhen me universin, të cilat rrjedhin nga gjuhë të ndryshme natyrore apo nga gjuhë artificiale të krijuara nga shkencat. Nuk ka realitet përtej shprehjes gojore dhe për pasojë "problemet" kanë rreshtur së shtruari.

Këto shkenca humane dhe shoqërore veprojnë sikurse termitet brenda në dru: ato e zbrazin filozofinë nga brenda dhe i kthejnë në pluhur problemet dhe kërkimet për kuptimin e botës. Ato nuk u japin zgjidhje problemeve të saj, ato i shpërbëjnë si probleme, duke shpërbërë kështu realitetin, vetë qenien. Mundësia për ta shtruar një çështje zhduket bashkë me kuptimin për të vërtetën. Shkaqet e kësaj gjendjeje janë sa të shumta aq dhe të ndryshme. Ajo që bie më shumë në sy është: sa më shumë zhvillohet një qytetërim, aq më

shumë marrin rëndësi aty gjuha dhe gjuhët e specializuara. Në shoqërinë tonë perëndimore, "njeriu i kulturuar" pjesën më të madhe të jetës së tij e kalon në një mjedis gjuhe. Si rezultat i kësaj shprehinë për gjuhën e merr për vetë jetën.

Më së fundi ka teori, sipas të cilave askush nuk flet më - ka vetëm "diçka" që flet nëpërmjet secilit prej nesh. Kjo gjë flet. Gjuha flet. Ajo ka nevojë për kordat tona vokale që të degjohet, ndryshe nuk do kishte nevojë për ne. Kështu shfaqet një "botë" transmetimi jonjerëzore, e zbrazur nga çdo kuptim, e cila jep "mesazhe" dhe "programe" që nuk vijnë prej kërkujt dhe nuk i drejtohen askujt - por që janë *veprues*.

Le të marrim një shembull, i cili lejon të vëzhgohet bashkëveprimi midis linguistikës dhe biologjisë. Biologët flasin për një kod gjenetik, i cili duhet çkodifikuar, që është përbërë nga një alfabet etj.

Alfabet, kod, çkodifikim, kaq shumë terma të huazuar nga gjuha. Këtu, këto nocione nuk janë veçse metafora. Si mund të kemi një kod, një alfabet, germa, atje ku *askush nuk shprehet*? Mos është kjo gjuha e Zotit? Kjo nuk është ajo që na thotë biologjia moderne: ne të vërtetë askush nuk flet. Në këtë situatë, bëhet e pamundur të shtrohet pyetja tradicionale: a është fjala për një proces *mekanik apo finalist*? Dhe megjithatë kjo pyetje mbetet pa përgjigje: atë e mbysin me fjalën "informacion". Ç'është informacioni? Është ai mekanik? Finalist? Nëse gjuha flet vetë ("kjo gjë flet"), ajo është mekaniciste. Nëse kjo "e folur" ka jo vetëm një pasojë, por edhe një kuptim, ajo është me natyrë finaliste. Pra luhet në të dyja fushat.

Historia e shkencave ka treguar se njëfarë konfuzioni filozofik mund të jetë pjellor nga pikëpamja heuristike dhe i dobishëm për kërkimin e mëvonshëm. Vetëm me një kusht: vetë kërkuesit duhet ta kenë kokën e freskët, të dinë se çfarë bëjnë dhe të mos e lenë veten e tyre të gabojnë nga mungesa e qartësisë së një metode pjellore: problemet nuk rreshtin së shtruari. Ndryshe, problemi i kuptimit humbet dhe në të njëjtën kohë humbet edhe vetë kuptimi mbi jetën e njeriut.

Pra sot një nga detyrat thelbësore të filozofisë është të marrë si objekt analize vetë metodat dhe konceptet e shkencave që lidhen

me studimin e natyrës apo të qenies njerëzore, të shoqërisë apo të historisë. Duhet që filozofia të arrijë t'i kuptojë në mënyrë të kënaqahme për të ushtruar një ndikim të qartë mbi mënyrën me të cilën shkencat kuptojnë vetveten dhe mbi mendimin që kanë për këtë ata që nuk janë shkencëtarë. Problemet e *philosophia perennis* duhet të shtrohen sërishmi, nën një formë tjetër. E vërteta duhet të marrë kontakt me qenien dhe të bëhet vendimtare për lirinë. Rezultatet detyruese dhe diskutimi i qartë i shkencave nuk duhet të errësojë kuptimin e problemeve themelore që shtron njeriu që filozofon, as t'i mbulojë me zgjidhje që nuk janë të tilla.

Koha e përjetuar e historisë kolektive dhe individuale duhet të gjejë gjithashtu kuptimin dhe thellësinë, për njeriun që zbulon, se kjo kohë e përjetuar - kjo e tanishme midis së kaluarës dhe së ardhmes - lejon interpretimin ekzistencial të së vërtetës dhe të lirisë, sepse ajo rrjedh duke qëndruar krejtësisht në vend. Ajo ka të bëjë me diçka që "përshkon kohën" (Jaspersi: *Quer zur Zeit*), pa të cilën nuk do të ishte më kohë. Flitet shumë për historinë. Kush thotë "histori" - thotë gjithashtu "kuptimi i historisë" - një kuptim, të cilin përpiqemi ta lexojmë tek ajo apo t'ia japim asaj. Përndryshe, ajo nuk është më një histori, por vetëm një zinxhir epokash dhe çastesh. Por sot, janë të shumtë ata që, duke kërkuar absolutin tek historia, pretendojnë të njohin konturet e saj. Një absolutizim i tillë i relatives tregon gjithmonë se raporti me absolutin transhendent ka qenë i ndërprerë.

Jeta njerëzore është e kërcënuar tani në mënyra të ndryshme. Shumë bashkëkohës e përjetojnë këtë, pa njohur traditën filozofike, e cila do t'i ndihmonte për t'i përballuar kërcënimet. Ky libër do të dëshironte të ishte një parathënie për mendimtarët e së kaluarës, të cilët janë përpjekur secili sipas mënyrës së tij, të ndriçojnë problemet e pashtershme të jetës sonë, për t'i kuptuar, për t'u bërë të ndërgjegjshëm për to dhe për t'i dashur. Sepse pa këto probleme, të cilat do të dëshironim shpesh t'i harrojmë ose t'i mohojmë, ne nuk do të ishim njerëz: ne nuk do të kishim as mundësinë as detyrën për t'u bërë qenie të lira dhe të përgjegjshme. Këtë mundësi dhe këtë detyrë, ne e zbulojmë më mirë nëpërmjet varianteve të ndryshme të habitës filozofike.